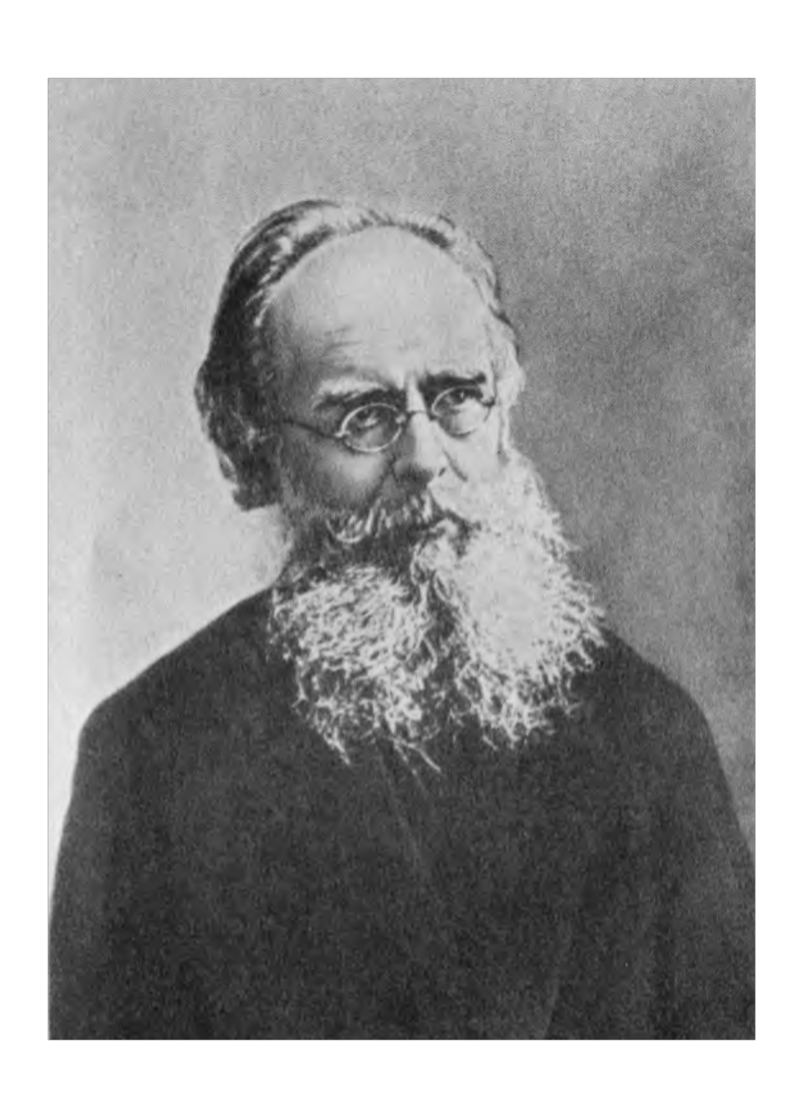
А.А.ПОТЕБНЯ



ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

А. А. ПОТЕБНЯ

СЛОВО И МИФ

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1989

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

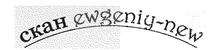
Составление, подготовка текста и примечания
А. Л. ТОПОРКОВА

Ответственный редактор
А. К. БАЙБУРИН

Предисловие
А. К. БАЙБУРИНА

На фронтисписе: А. А. Потебня

П $\frac{0301000000-\text{Без объявл.}}{080(02)-89}$ Без объявл.—89. Подписное



А. А. ПОТЕБНЯ: ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И МИФА

I

Александр Афанасьевич Потебня (1835—1891), подобно большинству отечественных мыслителей прошлого века, оставил глубокий след в разных областях научного знания: лингвистике, мифологии, фольклористике, литературоведении, искусствознании, причем все проблемы, которыми он занимался, приобретали у него философское звучание. Последующий интерес к тем или иным аспектам его творчества всегда был соотнесен с состоянием общественной мысли. Чаще он представал узким специалистом-лингвистом; реже воспринимался как философ.

Настоящее издание ориентировано на работы Потебни, посвященные философским проблемам языка и мифа. Публикуемое в томе автобиографическое письмо Потебни (стр. 11—14) дает возможность не рассматривать специально его жизненный путь. Укажем лишь на основные факторы, повлиявшие на формирование Потебни как ученого.

Еще в раннем детстве он владел двумя языками — украинским и русским. Это двуязычие будет иметь для него принципиальное значение. Украинский язык обеспечивал Потебне чувство изначальной связи с лучшими образцами славянской народной поэзии (не случайно в своих анализах песенного творчества он чаще всего начинает с украинских текстов). В то же время русский язык для него — язык науки, повседневного общения. «Диалог» этих языков оказался исключительно плодотворным[1].

Гимназию в провинциальном польском городе Радоме он окончил не только с отличием, но и с прекрасным знанием польского языка, немецкого и латыни. И в дальнейшем Потебня использовал все представлявшиеся ему возможности для изучения языков. Командированный Министерством просвещения в 1862 г. за границу для ознакомления с европейской наукой, он занимается в основном санскритом в Берлинском университете. Во время поездки по славянским странам изучает чешский, словенский и сербохорватский языки.

Несомненное и глубокое влияние на мировоззрение Потебни оказала трагическая судьба его брата Андрея Афанасьевича Потебни — актив-

---

[1] Хотя сам Потебня в статье «Язык и народность» утверждал, что двуязычие в раннем возрасте затрудняет формирование цельности мировоззрения и служит помехой научной абстракции. (См.: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. — М., 1976. — С. 263).

ного члена «Земли и воли», погибшего во времена польского восстания в 1863 году. А. А. Потебня и сам разделял идеи свободомыслия; нравственный заряд, полученный в юности, он сохранил навсегда — это отмечали все, близко знавшие Потебню. Но эти же причины лежали в основе настороженного отношения к нему со стороны властей, что скорее всего и обусловило его «отшельничество», продлившееся до конца жизни.

В Потебне рано проснулся фольклорист-собиратель, тонко чувствующий живую ткань народного слова. Первые записи украинских народных песен он сделал еще в 17-летнем возрасте от своей тети — Прасковьи Ефимовны Потебни, а через 10 лет (в 1863 г.) вышел сборник украинских песен в записях А. Потебни[2]. В письме чешскому славису А. О. Патере (датированном 11 дек. 1886 г.) ученый писал: «Обстоятельствами моей жизни условлено то, что при научных моих занятиях исходной точкой моей, иногда заметной, иногда незаметною для других, был малорусский язык и малорусская народная словесность. Если бы эта исходная точка и связанное с ней чувство не были мне даны и если бы я вырос вне связи с преданием, то, мне кажется, едва ли я стал бы заниматься наукой»[3].

Увлечению фольклором способствовала общая обстановка 50—60-х годов прошлого века — дух демократии, движение народничества, резкий рост национального самосознания на Украине, обращение к истокам, воплощенным в фольклорных произведениях.

В эти годы усиливается и обмен научными достижениями с Западом. В России вновь активно обсуждаются идеи Канта и Гегеля, переводятся сочинения В. Гумбольдта, оказавшего столь заметное воздействие на Потебню. Именно в это время зарождается специфическая синтетичность и философичность научного знания. Выразителем такого подхода и одним из его основателей в полной мере следует считать А. А. Потебню.

II

Свои научные разыскания Потебня начал с ответа на вопросы, поставленные немецкой философией и языкознанием (в частности, В. Гумбольдтом). Главный из них — о соотношении языка и мышления. При чтении его работ складывается впечатление, что, отвечая на эти вопросы, Потебня предвидел именно те коллизии, которые будут волновать последующие поколения гуманитариев. Отсюда непризнание его заслуг

---

[2] Сборник опубликован анонимно над названием «Українські пісні, видані коштом О. С. Баліної» (СПб., 1863). Совсем недавно издан прекрасный сборник «Українські народні пісні в записах Олександра Потебні» / Упоряд, вступна стаття і приміт. М. К. Дмитренка. Київ, 1988. В него вошли не только ранее опубликованные записи А. А. Потебни, но и хранящиеся в архивах.

[3] Олександр Опанасович Потебня: Ювілейний збірник до 125-річчя з дня народження.— Київ, 1962.— С. 93.

некоторыми современниками, но отсюда же и удивительная современность его трудов. Многие мысли и идеи Потебни, высказанные им в общей форме и «по ходу дела» (важность которых он и сам скорее всего не сознавал), сформулированные позже другими исследователями, произведут переворот в некоторых областях знания. Так произойдет, например, с намечавшимися у Потебни идеями разграничения языка и речи, синхронии и диахронии (последнее — даже в более современном, чем у Ф. де Соссюра, понимании). Он был создателем или стоял у истоков современных подходов к исторической грамматике, исторической диалектологии, семасиологии, этно- и социолингвистике, фонетике. Способность воспринимать мир сквозь призму языка, убеждение в том, что язык формирует мысль, позволили ему увидеть в мифе, фольклоре, литературе производные по отношению к языку моделирующие системы. Через сто лет к сходным идеям придет тартуско-московская школа семиотики[4].

Исключительная плодотворность теоретических разысканий Потебни во многом объясняется тем, что язык для него не изолированный феномен. Он неразрывно связан с культурой народа. Следуя Гумбольдту, Потебня видит в языке механизм, порождающий мысль. В языке как бы изначально заложен творческий потенциал. Мысль проявляется через язык, причем каждый акт говорения является творческим процессом, в котором не повторяется уже готовая истина, но рождается новая (см. наст. изд., с. 155—156).

При рассмотрении философской концепции Потебни редко обращается внимание на то, что, кроме категорий языка и мышления, для него первостепенное значение имеют такие категории, как «народ» и «народность». Народ для Потебни является творцом языка. Язык — порождение «народного духа». Вместе с тем именно язык обусловливает национальную специфику народа, в терминах Потебни — «народность». Сформулированная им проблема «язык и нация» (с уклоном в этнопсихологию) получила развитие в работах Д. Н. Овсянико-Куликовского, Д. Н. Кудрявского, Н. С. Трубецкого, Г. Г. Шпета.

Обращение к понятию «народ» при решении проблемы языка и мышления объясняет постоянный интерес Потебни к вопросам соотношения коллективной и индивидуальной психологии, понимания и непонимания, психологии восприятия художественных образов. Эти вопросы затем особенно активно разрабатывались учениками и последователями Потебни — Д. Н. Овсянико-Куликовским, В. И. Харциевым, А. Г. Горнфельдом, А. Л. Погодиным и др. С 1907 по 1927 год «харьковские потебнианцы» (представители психологического направления) издали 8 томов интереснейших сборников «Вопросы теории и психологии творчества», в которых идеи Потебни развивались не только в лингвистическом и литературоведческом, но и в других направлениях.

Потебню нередко упрекали в игнорировании коммуникативной функции языка. Это не вполне справедливо. В его концепции коммуникативность выражается самой общественной природой языка. Слово, по мнению Потебни, является продуктом не только индивидуального сознания. Для того, чтобы некая совокупность звуков стала явлением языка, необходимо внедрение этих звуков в социальную жизнь, ибо «общество

[4] См. издающиеся в Тарту «Труды по знаковым системам».

предшествует началу языка» (наст. изд., с. 95). Коммуникативный процесс диалогичен, и понимание всегда предполагает непонимание, поскольку каждое речевое высказывание суть творческий акт и несет на себе печать неповторимости. Справедливость этого парадокса подтверждается новейшими данными теории коммуникации и исследованиями по структуре текста (несовпадение кодов адресанта и адресата).

Идея о том, что язык формирует мысль, давала возможность поставить изучение мысли на точную фактологическую (языковую) основу. Движение языковых фактов и развитие грамматических категорий рассматривалось как форма движения мысли. Отсюда главная задача истории языка: «Показать на деле участие слова в образовании последовательного ряда систем, обнимающих отношения личности к природе...» (наст. изд., с. 155). К таким системам Потебня относил фольклор, мифологию и науку. Таким образом, история языка из конкретной задачи, касающейся одной области знания, превращалась в грандиозную программу исторического исследования мысли, воплощенной в различного рода словесных текстах. К этому перечню следует добавить привлеченный Потебней в его разысканиях этнографический контекст (обряды, поверия и т. п.), литературные формы словесной деятельности, чтобы представить широту и объем не только замыслов, но и их исполнения.

Теория Потебни резко выделяется на фоне других концепций истории языка. Основной ее принцип — всепроникающая семантичность. Выявление эволюции значений — пафос всего творчества Потебни, чем бы он ни занимался — историей языка, мифологией или литературными произведениями.

В этом смысле весьма показательны его исследования в области грамматики — основной темы его лингвистических штудий. По мнению В. В. Виноградова, именно здесь Потебня проявил себя как подлинный новатор[5]. Для Потебни грамматические категории — это основные категории мышления. Пространством пересечения грамматических категорий является предложение. Структура предложения аналогична структуре сформулированной в нем мысли. Поэтому Потебня считал, что выявление эволюции типов предложения будет одновременно и исторической типологией мышления.

Эта задача в корне меняла взгляд на такую традиционную область языкознания, как грамматика, и открывала интересные перспективы. Те сюжеты, которые прежде интересовали лишь специалистов, приобретали совершенно иное качество. Например, идея Потебни о росте предикативности по мере развития языка характеризует не только эволюцию языка, но и эволюцию сознания: категория процесса, динамики становится все более характерной для мысли при движении от древности к современности. Подобного рода «грамматические» идеи Потебни позже нашли отклик в работах Н. Я. Марра, И. И. Мещанинова, Г. Шухардта (так называемая теория эргативности), но явно не исчерпали себя и ждут разработки на новом уровне.

---

[5] См.: Виноградов В. В. История русских лингвистических учений.— М., 1978.— С. 94.

Потебня одним из первых применил антиномии для описания как явлений языка, так и содержания ранних состояний картины мира и тем самым был непосредственным предшественником структурных методов описания языка и семиотического подхода к надъязыковым феноменам. Именно Потебня наметил основной набор семиотических противопоставлений славянской картины мира (доля — недоля, жизнь — смерть и др.).

Семантический принцип последовательно проводится Потебней и по отношению к слову. Точнее будет сказать, что именно слово было главным объектом его семантических разысканий. Начиная с самых ранних работ («О некоторых символах в славянской народной поэзии», «О связи некоторых представлений в языке» и др.), Потебня настаивает на необходимости изучения семантических рядов слов в более широком контексте развития языка и мышления.

Другая плодотворная мысль Потебни — о влиянии языка на мифологическое сознание. Это влияние становится особенно ощутимым при пересечении разных языковых и мифологических систем, как это произошло, например, при «наложении» христианства на русское язычество. Это направление лингвистических исследований ныне связывается с гипотезой Сепира-Уорфа, но первые шаги были предприняты Потебней[6].

При изучении языка Потебня расширил круг источников и фактов, подлежащих истолкованию. Примат слова сохранялся, но включение слова в этнографический контекст (ритуализованные фрагменты быта, обряды) позволило перейти на новый уровень обоснований и доказательств, присущий современным исследованиям по этнолингвистике. В поздних очерках «К истории звуков русского языка» (1876—1883) в полной мере проявилось его стремление придать своим семасиологическим изысканиям культурно-исторический характер[7].

Внимание к экстралингвистическим данным, включение материалов других славянских традиций в сочетании с установкой на реконструкцию — все это, как показал ход дальнейшего развития науки о славянских (и индоевропейских) древностях, позволяет видеть в Потебне одного из ее основателей. Исследования Е. Г. Кагарова, О. М. Фрейденберг, В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Н. И. Толстого и других, будучи несходными между собой, в главном продолжили и углубили ту традицию, у истоков которой стоял Потебня.

Лингвистическая теория Потебни явилась фундаментом для его построений в области поэтики и эстетики. Не случайно его наиболее важные идеи в этой области (об изоморфизме слова художественному произведению, внутренней формы слова — образу в художественном произведении и др.) базируются на лингвистических категориях[8].

---

[6] Из многочисленных конкретных разработок в этой области, прямо продолжающих линию А. А. Потебни, см. прежде всего: Успенский Б. А. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам.— Вып. IV.— Тарту, 1969.— С. 159—168.

[7] Виноградов В. В. История русских лингвистических учений.— М., 1978.— С. 185.

[8] Подробнее о вкладе А. А. Потебни в лингвистическую поэтику и эстетику см.: Чудаков А. П. А. А. Потебня // Академические школы

Исследования Потебни в области символики языка и художественного творчества привлекли в начале XX века самое пристальное внимание теоретиков символизма. Андрей Белый посвятил ему специальную статью, в которой мысли Потебни рассматриваются в качестве теоретической основы символизма[9]. Многочисленные переклички с идеями Потебни содержатся в сочинениях Вяч. Иванова, В. Брюсова и других символистов. Каждый из них находил у Потебни подтверждение своим мыслям: А. Белый — о «мистике слова», «теургической функции искусства»; В. Брюсов — о поэтическом произведении как синтетическом суждении; Вяч. Иванов о связи поэзии с фольклором[10] и др. Что же касается общей для символистов идеи о необходимости возврата к народной стихии мифотворчества, то она как раз несвойственна Потебне, который считал, что современные языки не менее поэтичны, чем древние[11].

Как видно даже из такого краткого изложения, философско-лингвистическая концепция Потебни была и остается работающей концепцией. Закономерно, что она привлекает пристальное внимание не только историков науки и лингвистов, но и культурологов, семиотиков, специалистов в области поэтики и эстетики.

III

Теория мифа Потебни — часть его общей, подчеркнуто диахронической концепции языка и мышления. В рамках этой общей теории миф является своего рода точкой отсчета, началом начал всей дальнейшей эволюции духовности sub specie языка: миф → поэзия → проза (наука). Творчество самого Потебни в какой-то мере соответствует этой схеме. Мифологии посвящены преимущественно его первые работы: «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860), «О связи некоторых представлений в языке» (1864), «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865), «О доле и сродных с нею существах» (1867) и др. Вновь к этой тематике Потебня обращается в конце 70-х и в 80-е годы[12]. Кроме того, много ценных соображений о теории мифа

в русском литературоведении.— М., 1975.— С. 305—354; Пресняков О. Поэтика познания и творчества. Теория словесности А. А. Потебни. М., 1980; Иваньо И., Колодная А. Эстетическая концепция А. Потебни // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.— С. 9—31. Fizer J. Alexander A. Potebnja's Psycholinguistic Theory of Literature. A Metacritical Inquiry.— Cambridge, 1988.

[9] А. Белый. Мысль и язык (философия языка Потебни) // Логос, 1910.— Кн. 2.— С. 240—258.

[10] А. Белый. Символизм.— М., 1910.— С. 481 и др.; В. Брюсов. Синтетика поэзии // Собр. соч.. Т. 6. М., 1975.— С. 557—570; Вяч. Иванов. По звездам.— СПб., 1909; он же: Борозды и межи.— М., 1916.

[11] См. подробнее: Пресняков О. Указ. соч. С. 150.

[12] В 1878 г. в «Филологических записках» опубликована его работа «Слово о полку Игореве. Текст и примечания», наполненная фольклорно-мифологическими параллелями. В 1880 г.— рецензия на кн. Я. Ф. Головацкого «Народные песни Галицкой и Угорской Руси». В 1883 г. издан первый том, а в 1887 г.— второй том работы «Объяснения малорусских и сродных народных песен».

было высказано им в лекциях по теории словесности, записи которых изданы уже после его смерти (Из записок по теории словесности.— Харьков, 1905).

Следуя своей общей рационалистической концепции, Потебня видит в мифологии первый и необходимый этап в прогрессирующей эволюции типов познания действительности. Эволюция мифов, по его мнению, свидетельствует не о падении (как у представителей мифологической школы), а о возвышении (точнее — усложнении) человеческой мысли. Аналогия между мифом и научной деятельностью проявляется как в общей для них ориентации на познание окружающего мира, так и в характере объяснения: и миф, и наука используют общий принцип объяснения по аналогии.

Мифологическое мышление, с точки зрения Потебни, отличалось от последующих форм тем, что в нем еще не произошло отделения образа вещи от самой вещи, объективного от субъективного, внутреннего от внешнего. В мифологической картине мира в нерасчлененном виде содержатся те знания, которые позже будут классифицироваться как научные, религиозные или юридические (ср. теорию синкретичности А. Н. Веселовского). Вместе с тем миф — отнюдь не произвольное нагромождение ложных или истинных сведений: «...для мысли, создающей мифический образ, этот образ служит, безусловно, лучшим, единственно возможным в данное время ответом на важный вопрос. Каждый акт мифический и вообще действительно художественного творчества есть вместе акт познания. Самое выражение «творчество» могло бы не без пользы замениться другим, более точным, или должно бы стать обозначением и научных открытий. Ученый, открывающий новое, не творит, не выдумывает, а наблюдает и сообщает свои наблюдения как можно точнее. Подобно этому и мифический образ не выдумка, не сознательно произвольная комбинация имевшихся в голове данных, а такое их сочетание, которое казалось наиболее верным действительности» (наст. изд., с. 483).

Для Потебни миф — это прежде всего специфическое слово. Говоря языком современной науки, его не интересовала синтагматика (сюжетика, принципы развертывания) мифа. Он был полностью сосредоточен на его парадигматических (смысловых) аспектах. По мнению Потебни, миф рождается как результат двойной мыслительной процедуры: сначала земные предметы и явления послужили ответом на вопрос об устройстве небесного мира, и лишь после этого возник вопрос о самих земных объектах. Ответом на него служат представления о небесном мире. Иными словами, человек сперва создает модель небесного мира на основе своего земного опыта, а затем объясняет земную жизнь с помощью модели небесной жизни. Причем небесная символика для Потебни — не единственный (как считали приверженцы солярной теории мифа — А. Кун, В. Шварц, А. Н. Афанасьев, О. Ф. Миллер), а лишь один из нескольких уровней мифологического текста. Такое понимание семантики мифа вплотную приближается к современным взглядам.

С теорией мифа непосредственно связаны разыскания Потебни в области символики фольклора. Происхождение символов, с его точки зрения, вызвано самим ходом эволюции языка и мышления. Слова по-

степенно утрачивают свою внутреннюю форму, свое ближайшее этимологическое значение. На его восстановление и ориентированы символы, используемые в народной поэзии. Идея проявления исходного смысла слов в различного рода поэтических формулах и тропах приобрела особое значение в современных разысканиях в области этимологии. Потебня считал, что в одном и том же образе могут уживаться различные представления, вплоть до противоположных[13]. Поэтому наполнение символов у него оказалось гораздо объемнее, чем у предшественников (например, у Н. И. Костомарова)[14]. Многозначность оказывалась их естественным свойством. В современных исследованиях символики это положение стало аксиомой, и первым его обосновал в теоретическом плане и широко использовал в конкретных разработках именно Потебня.

Каждая из упоминаемых идей Потебни не только имеет продолжение (часто не одно), но и до конца не исчерпала заложенных в ней смыслов. Творческий потенциал философского наследия Потебни столь велик, что можно не сомневаться в его долгой жизни.

А. Байбурин

[13] Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен.— Т. I.— Варшава, 1883.— С. 41—42.

.[14] Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии.— Харьков, 1843. Эта книга, по признанию Потебни, оказала влияние на его магистерскую диссертацию «О некоторых символах в славянской народной поэзии». Позднее Н. И. Костомаров переработал ее, и она была переиздана в существенно расширенном виде. См. последнее издание: Костомаров Н. И. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества // Собр. соч. СПб., 1905. Кн. 8. Т. 21. С. 425—1084.

АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ ПИСЬМО

Родился я в Роменском уезде Полтавской губернии, дворянин. Учился сначала в Радомской гимназии (в бывшем Царстве Польском), где мой дядя по матери был учителем. В 1851 г., несполна 16-ти лет, поступил в Харьковский университет (потому что в нем в 20-х, 30-х годах кончило курс трое моих дядей по матери), на юридический факультет.

Однокашники познакомили меня с Михаилом Васильевичем Неговским, тогда медиком 5-го курса, любителем и умелым собирателем малорусских народных песен. Некоторые думы, записанные им, напечатаны у Антоновича и Драгоманова*; но, кажется, большая часть его собрания, сколько помню, по виду очень объемистого, затеряна. В заведовании Неговского была небольшая библиотека, состоящая из сочинений на малорусском языке и относящихся до Малороссии. Этою библиотечкою я пользовался, что не осталось без влияния на позднейшие мои занятия.

В следующем году, отчасти по совету Неговского, я перешел на историко-филологический факультет и тогда же поступил в число казеннокоштных студентов. Окончил в 1856 кандидатом и утвержден в этой степени по представлении диссертации «Первые годы войны Хмельницкого» (по Пасторию «Bellum scythico-cosacicum», по Величку и народным песням). Сочинение это не напечатано. Как казеннокоштный и за неимением незанятых учительских мест, был назначен комнатным надзирателем в 1-ю Харьковскую гимназию. Через полгода я получил возможность заместить себя на службе другим, отказавшись от жалованья (по нынешнему ничтожного: 223 рубля с копейками**) и, по совету П. А. Лавровского, стал готовиться к магистерскому экзамену по славянской филологии. До этого я не думал ни о систематических занятиях, ни о профессуре. Выдержав этот экзамен благодаря снисходительности П. А. и Н. А. Лавровских, я оставлен при университете. Первые мои печатные сочинения: «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и «Мысль и язык». Это было, как известно, время, когда, после долгого перерыва, стали заботиться о пополнении университетов новыми преподавательскими силами. Я был в числе первых, отправленных из Харьковского университета за границу в 1862 г. Воротился через год, затем, до защиты докторской диссертации «Из записок по русской грамматике, I и II» в 1874 г., был доцентом, потом экстраорди-

нарным и ординарным профессором по кафедре русского языка и словесности.

Мне кажется, я вижу помочи, на которых вела меня судьба. Некоторая наклонность к вопросам, не имеющим непосредственного так называемого житейского значения (каков исчерпывающий все языковедение вопрос об отношении мысли к слову), не объясняется школою. Эту школу проходили со мною многие, иные гораздо лучше меня подготовленные к занятиям филологией. Таковы были (в университете) ученики Полтавской гимназии, где в то время и позже был замечательный учитель древних языков Полевич (поляк; его ученик, между прочим,— А. Котляревский). Таковы же были и мои однокурсники, ученики Курской гимназии. Я нахожу сходство между собою и некоторыми давно умершими родственниками по отцу, получившими (по-старинному) буквально грошовое образование (за выучку у дьяка — копа* грошей и горшок каши). Тетка моя по Четьим-Минеям решала философские вопросы, а дядя, рано убитый на Кавказе, как мне говорили, занимался арабским, персидским и знал несколько горских наречий.

В Радомской гимназии, сколько помню, учили сносно только латинскому языку; остальное было ниже посредственности. Если впоследствии меня не пугала грамматика, то это, я думаю, потому, что смолоду не знал *никаких* грамматических учебников. Там я выучился польскому (на этом языке преподавалось большинство предметов; русских в гимназии было всего несколько) и в семье дяди — немецкому. Там же приобрел охоту к легкому чтению. Об университете могу сказать, что в общем он давал более чем можно бы ожидать, рассматривая порознь преподавательские силы. Бывает и иначе, когда много дается и мало получается. Тогда многое бралось с ветру. Например, в преподавании — полное отсутствие философии. Логику и психологию читал профессор богословия, священник П. И. Лебедев. Записок всего несколько листов. Однако первые, буквально повторяющиеся из году в год строки вступительной лекции всеобщей истории Рославского-Петровского («Милостивые государи! Истина состоит в согласии наших представлений с действительным бытием вещей: но, обуреваемый страстями, ограниченный влиянием материи, человек» и пр.) возбуждали движение мысли, как теперь вижу, довольно самостоятельное, потому что о Канте и т. п. тогда ни я, ни мои товарищи не слыхали. Два из трех преподавателей классической филологии были люди со сведениями; А. О. Валицкий считался даже очень хорошим преподавателем; однако верно, что в мое время по-латыни, по-гречески в университете словесники забывали, что знали, а знали, как я сказал, полтавские и курские гимназисты достаточно (семинаристов в числе моих 9-ти товарищей не было). Древности и история литературы греческой и римской состояли из негодной библиографии и номенклатуры. Русскую грамматику читал по грамматике Давыдова А. Л. Метлинский, украинофил (тогда еще этого терми-

на не было) и добрый человек, но слабый профессор. Его сборник «Южнорусских народных песен» был первою книгой, по которой я учился присматриваться к явлениям языка. Позднее Н. А. Лавровский, перешедший с кафедры педагогики на кафедру русской словесности, указал на «Мысли об истории русского языка» Срезневского*. П. А. Лавровский на первых порах читал по запискам, составленным по лекциям и указаниям Срезневского. Фонетика славянских наречий была тогда у нас новостью, для большинства страшною. Студенты других факультетов совсем понапрасну прозывали словесников юсами и буквоедами: юсов словесники обыкновенно не одолевали и сами чувствовали к ним не меньше отвращения, чем нынешняя молодежь к греческой и латинской грамматике. Русская история читалась хорошо. А. П. Зернин говорил растянуто, некрасиво, но дельно и свободно, не по тетрадке и не выучивая дома наизусть, как делали некоторые другие. Составление за ним записок было мне полезно во многих отношениях. Я через П. Лавровского ознакомился с грамматикой Миклошича, трудами Караджича. Из других книг, имевших на меня влияние, укажу Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии», сочинение, которое в некоторых отношениях мне не нравилось, и статью Буслаева «Об эпической поэзии»**. Затем, к сожалению, ничьими советами я не пользовался и работал, как и теперь, вполне уединенно. Благодаря П. Лавровскому я стал заниматься славянским языкознанием и оставлен при университете; но последователем его я себя не считаю. Большие пробелы школьного образования я заметил в себе слишком поздно, когда садиться за указку было уже неудобно. В Берлине я лекций не слушал (находил, что не стоит), а школьным образом учился санскриту у Вебера: дома тщательно готовился, а в аудитории, с глазу на глаз, сдавал урок; характерно, что, сидя один на один семестр по 4 и 5 часов в неделю, мы не сказали друг другу ни одного слова, не относящегося к уроку (А. Губернатис тогда слушал у Вебера более элементарный курс, где слушателей бывало 5—10). Это могло бы иметь решительное влияние на мои позднейшие занятия, если бы продолжалось не семестр, а 2—3 года; но время тогда было мало располагавшее к таким занятиям; стала одолевать тоска, и я через год самовольно вернулся в Россию.

О настоящих и будущих своих работах могу сказать только, что работать становится труднее, и я не знаю, удастся ли выпустить в свет то, что накопилось за 20 и более лет. Наиболее интересуют меня вопросы языкознания, понимаемого в гумбольдтовском смысле: «поэзия и проза» (поэтическое и научное мышление) «суть явления языка»***. В последние годы я читал несколько раз курс теории словесности, построенный на этом положении. На очереди у меня грамматическая работа, связанная с этим курсом, носящая два заглавия — для публики: «Об изменении значения и заменах существительных», для меня: «Об устранении в мышлении субстанций, ставших мнимыми» или «О борьбе мифиче-

ского мышления с относительно-научным в области грамматических категорий» (по данным преимущественно русского языка)*. В основании лежит мысль, впрочем, не новая, что философские обобщения таких-то по имени ученых основаны на философской работе безыменных мыслителей, совершающейся в языке, что, например, математика, оперирующая с отвлеченным числом, отвлеченною величиною, возможна лишь тогда, когда язык перестает ежеминутно навязывать мысль о субстанциальности, вещественности числа, а в противном случае величайший математик и философ, как Пифагор, должен будет остаться на этой субстанциальности.

Из того, что мне приходилось говорить о народности, заимствовании и т. п., в печать попадали только строки, например, в разборе «Песен» Головацкого**.

Раздел I

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

МЫСЛЬ И ЯЗЫК

I. НАМЕРЕННОЕ ИЗОБРЕТЕНИЕ И БОЖЕСТВЕННОЕ СОЗДАНИЕ ЯЗЫКА

Вопрос об отношении мысли к слову ставит лицом к лицу с другим вопросом — о происхождении языка, и наоборот, попытка уяснить начало человеческой речи, неизбежная при всяком усилии возвыситься над массою частных данных языкознания, предполагает известный взгляд на значение слова для мысли и степень его связи с душевною жизнью вообще.

Имея в виду изложить некоторые черты той теории языка, основателем коей может считаться В. Гумбольдт*, мы по свойству самого предмета должны вместе говорить и о происхождении слова. Начнем с указания на некоторые прежние взгляды, которые должны быть разрушены, чтобы дать место новым.

Прежде всего должны быть устранены взаимно противоположные мнения о сознательном изобретении слова людьми и о непосредственном создании его Богом. Оба эти мнения очень стары, но возобновлялись и в недалекие от нас времена и всегда, несмотря на различие в частностях, сходились в основных положениях, заключающих в себе внутренние противоречия.

Теория сознательно-намеренного изобретения языка предполагает, что природа и формы человеческой жизни податливо-готовы принять все виды, какие заблагорассудит им дать произвол человека; она построена на вере во всемогущество разума и воли, на что бы они ни были направлены: на преобразования государства, литературы или языка. Последователи этой теории придавали особенный вес произвольности некоторых правил литературного языка и отсюда заключали о конститутивном влиянии грамматических работ на язык вообще. Цель грамматики, говорит Мерзляков, «оградить язык от чуждого влияния, то есть сохранить его чистоту и характер, определить каждого слова собственность, доставить каждому надле-

жащие границы значения, то есть *даровать* ему точность и определенность, несмотря на прихоти употребления, которое, хотя в вечной вражде с грамматикою, но совершенно уничтожено быть не может, как средство, придающее слогу иногда краткость, силу или по крайней мере живость и легкость» [77а, с. 61][a]. «Язык отечественный,— по словам другого ученого того времени, Каченовского,— не может быть точным, постоянным, совершенно вразумительным в самых малейших оттенках понятий, если грамматика не предпишет ему твердых правил». «Каждый язык, доколе не имеет своих собственных правил, известных, извлеченных из его внутренней природы, дотоле подвержен бывает частым изменениям от влияния на него других собственных или даже отдаленных языков». Здесь некоторая примесь чуждой этому направлению мысли о самостоятельности и народности языка, но всегда затем опять переход к любимой теме — неограниченной власти человека: «Когда же появляются сии благодетельные законодатели, отечественному языку своему назначающие круг его действия и пределы его движениям? Без сомнения, в то время, когда язык сделался уже богатым, по мере приобретенных народом познаний, когда в народе явились уже превосходные писатели, одним словом, когда просвещение пустило уже глубоко свои корни» ([56а, с. 19—20], ср. [77а, с. 58]). Таким образом, законодательство, сообщающее языку все требуемые превосходные качества, возможно только тогда, когда язык сам приобрел их и не нуждается в законодательстве. Употребление, враждующее с грамматикой и не осуждаемое на смерть только ради некоторой приносимой им пользы, оказывается единственною законодательною властью; но так как оно прихотливо и непостоянно, то можно думать, что в языке вовсе нет законов. Все в нем как-то случайно, так что, например, разделение его на наречия не есть следствие в нем самом сокрытых условий жизни, а дело внешних обстоятельств, вроде татарского погрома: «...исполинскими шагами текли россы к обогащению своего языка, как вдруг гроза, которую честолюбие князей давно готовило, обрушилась над нашим отечеством и истребила толь быстро возраставшие успехи нашего просвещения...

[a] В квадратных скобках даются ссылки на источники, которыми пользовался А. А. Потебня. Первая цифра обозначает номер источника в списке, помещенном в конце настоящего издания, вторая — страницу.— *Примеч. сост.*

Северо-западная часть России заняла много слов, *а еще более окончаний* (?!), свойственных языку литовцев», оттуда белорусское наречие; язык Южной Руси, «потеряв сродство с славяно-русским, совершенно приблизился к польскому» (оттуда малорусское наречие); «все же государство... перенимало множество речений татарских» [88а, с. 27—28].

С подобными убеждениями в господстве произвола над языком странно сталкивались мнения о необходимости и важности слова. Словом, говорит Ломоносов, который здесь может нам служить представителем многих других, человек превосходит прочих животных, потому что оно делает возможным общение мысли, связывает людей в общество. Люди без слова были бы похожи на разбросанные части одной машины, «не токмо лишены бы были согласного общих дел течения, которое соединением разных мыслей управляется, но едва ли бы не были хуже зверей» [68а, с. 11, § 1]. Очевидно, что человек в таком состоянии, когда он хуже зверя, не может быть изобретателем языка, который ставит его выше прочих животных, а потому можно бы думать, что слово врождено человеку; но это не так, потому что необходимым и врожденным в человеке может быть признана разве мысль, но не связь ее с членораздельным звуком. Звук есть средство выражения мысли очень удобное, но не необходимое. Неудобство мимики как средства сообщения мысли, по Ломоносову, только в том, что движениями нельзя говорить без света [68а, с. 12, § 2].

Музыкальные свойства голоса тоже только отчасти неудобны; повышение и понижение, степень силы и долготы дают звуку столько разнообразия, что если бы возможны были люди со струнами на груди, но без органов слова, то звуками струн они могли бы свободно выражать и сообщать другим свои мысли. С другой стороны, и мысль существует независимо от языка. Конечно, если бы понятие было невозможно без слова, то язык не мог бы быть человеческим изобретением, потому что одни членораздельные звуки еще не язык, а предположив существование изобретающей мысли до языка, тем самым нужно было бы предположить и слово, так что для изобретения языка был бы нужен готовый уже язык. Но такое затруднение устраняли утверждением, что как чувственные восприятия и их воспоминания происходят и в человеке, и в животном без помощи слова, так и общие представления только удерживаются в памяти, сообщаются

другим и совершенствуются, а не образуются посредством слова. Согласно с этим мнения последователей этой теории о происхождении языка совершенно противоположны приведенному в ней положению о его необходимости.

Сначала люди жили как животные, потом почувствовали побуждение соединиться в общество и найти средство взаимного сообщения мысли. Вероятно, прежде всего вспала им на ум мимика, но впоследствии они увидели недостатки этого языка, заметили, что душевные движения заставляют их издавать известные звуки и что посредством подобных звуков животные понимают друг друга. Естественно было применить к делу это открытие и сделать звуки знаками мысли. Первые слова были звукоподражательные. Изобретатели языка поступали подобно живописцу, который, изображая траву или листья древесные, употребляет для этого зеленую краску; желая, например, выразить предмет дикий и грубый, избирали и звуки дикие и грубые. Затем, ободренные успехом, люди стали выдумывать слова, имевшие более отдаленное сходство с предметами. Изобретение слов для общих представлений тоже не представило особенных трудностей: общие представления уже были, должны были явиться и названия для них, потому что в противном случае пришлось бы не только для всякого нового предмета известного рода, но и для всякого нового восприятия того же предмета иметь особое слово, а такого множества слов не могла бы вместить никакая память, да и самое понимание было бы невозможно. Так появились и части речи: нужно было назвать субстанцию — выдумывали существительное, сами не зная, подобно нынешним необразованным людям, что это существительное; требовалось обозначать качество — выдумывали прилагательное и т. д. Не следует поражаться глубоким разумом, с каким в языке звуки передают изгибы мысли, потому что язык, подобно всем человеческим изобретениям, вначале груб и только исподволь достигает совершенства (причем забывается принимаемая многими и в XVIII в. мысль, что и грубейшие языки устроены премудро, то есть стоят бесконечно выше намеренного, личного творчества). Не следует также слишком удивляться изобретателям языка, потому что дело их вытекло не из глубокого размышления, а из чувства нужды[1] (как будто наше уважение к велико-

[1] Так Тидеман (XVIII в.) и многие другие. См. [204, с. 5—12].

му человеку уменьшится от того, что ему необходимо было самому сознать необходимость истины, прежде чем показать ее свету).

Противоречие между необходимостью языка и произволом в его изобретении совершенно верно общему направлению теории сформулировано у Орнатовского: «Язык или слово... в обширнейшем смысле есть способность выражать понятия членораздельными звуками... язык в теснейшем смысле есть содержание (по Тидеману, прямо, собрание) всех тех членораздельных звуков, которые какой-либо народ *по общему согласию* употребляет для взаимного сообщения понятий» [88а, с. 37]. «...Дар слова есть дар общий, *естественный, необходимый;* напротив того, язык, употребление сего дара, есть нечто *искусственное, произвольное,* зависящее от людей...»; он есть изобретение, следствие *«договора,* заключенного членами общества для сохранения общего единогласия» [88а, с. 8, 36].

В мысли о постепенном совершенствовании языков видно законное стремление низвести к возможно меньшим величинам все врожденное и сразу данное человеку; но это стремление, дурно направленное, привело к тому, что искомая величина, высокое развитие человека, принята за данную и уже готовую. При этом самый процесс искания оказывается излишним. Так, например, язык нужен для общества, для согласного течения его дел, но он предполагает уже договор, следовательно, общество и согласие. Совершенствование мысли возможно только посредством ее сообщения, науки, поэзии, следовательно, слова; но слово возможно только тогда, когда мысль достигла совершенства уже и без него. Нет языка без понимания, но понимание возможно только посредством слов, не заменимых самою выразительною мимикою. Положим, что можно условиться посредством мимики называть стол *столом,* но тогда нужно будет принять, что в других предшествующих случаях связь между членораздельным звуком и мыслью была непосредственно понятна, то есть что рядом с произвольно выдуманными и условными словами были в языке слова непроизвольные и всем одинаково вразумительные, без договора. Это уничтожает основное положение, что язык есть дело договора, набор условных знаков.

Второе предположение, о Божественном начале языка, в неразвитой форме впервые появилось, по всей вероятности, задолго до рассмотренного выше, но оно имеет место и в истории развития близких к нам по времени

взглядов на язык. Мысль, что в языке есть много сторон, о которых и не снилось человеческому произволу, и что сознательно направленные силы человека ничтожны в сравнении с задачами, которые решаются языком, может служить спасительным противодействием теории намеренного изобретения; но в теории откровения языка эта мысль представляется в таком виде, что уничтожает или себя, или возможность исследования языка вообще.

Откровение языка можно понимать двояко: или после создания Бог в образе человеческом был учителем первых людей, как полагает Гаман [204, с. 56], или же язык открылся первым людям посредством собственной их природы.

В первом случае предполагается, что Бог говорил, а люди понимали; но как дар невозможен без согласия принимающего, так понимание божественного языка предполагает в человеке знание этого языка, возможность создать его собственными силами. Дети выучиваются языку взрослых только потому, что при других обстоятельствах могли бы создать свой.

Во втором предположении, что язык непосредственно вложен в природу человека, тоже два случая: 1) если даны человеку только зародыши сил, необходимых для создания слова, и если развитие этих сил совершалось по законам природы, то начало языка вполне человеческое и Бог может быть назван творцом языка только в том смысле, в каком Он — Создатель мира; 2) поэтому остается только одно предположение, что высоко совершенный язык непостижимыми путями сразу внушен человеку. Тем самым вся сила теории божественного создания языка сосредоточивается в утверждении превосходства первозданного языка над всеми позднейшими.

Так как теперь язык образованного народа по объему и глубине выраженной в нем мысли ставится выше языка дикарей, то и совершенства первобытного языка могли состоять не в одном только благозвучии, но и в достоинстве содержания. Божественный язык во всем должен был соответствовать первобытному, блаженному состоянию человека. «Тот язык,— говорит К. Аксаков,— которым Адам в раю назвал весь мир, был один *настоящий* для человека; но человек не сохранил первоначального блаженного единства, первоначальной чистоты, для того необходимой. Падшее человечество, утратив первобытное и стремясь к новому *высшему* единству, пошло блуждать разными путями; сознание, одно и общее, облеклось раз-

личными призматическими туманами, различно преломляющими его светлые лучи, и стало различно проявляться» [1а, с. 3]. В этих замечательных словах собраны все несообразности, которыми страдает теория откровения языка. Мудрость, дарованная вначале человеку без всяких усилий с его стороны, а вместе нераздельные с нею высокие достоинства языка, могли только забываться и растрачиваться в последующих странствованиях человека по земной юдоли. История языка должна быть историею его падения. По-видимому, это подтверждается фактами: чем древнее флектирующий язык*, тем он поэтичнее, богаче звуками и грамматическими формами; но это падение только мнимое, потому что сущность языка, связанная с ним мысль растет и преуспевает. Прогресс в языке есть явление до такой степени несомненное, что даже с точки [зрения] противоположной ему теории нужно было признать, что единство, к которому стремится человечество своими средствами, выше того, которое скрыто от нас «призматическими туманами». Если же язык, которым говорит человек, бывший еще только сосудом высших влияний, в чем-нибудь несовершеннее языка людей, которым дана свобода заблуждаться согласно с их природою, то роль, предоставляемая Божеству в создании языка, бледна в сравнении с участием человека, что не может быть соглашено с чистотою религиозных верований.

Самое раздробление языков с точки зрения истории языка не может быть названо падением; оно не гибельно, а полезно, потому что, не устраняя возможности взаимного понимания, дает разносторонность общечеловеческой мысли. Притом медленность и правильность, с которою оно совершается, указывает на то, что искать для него мистического объяснения было бы так же неуместно, как, например, для изменений земной коры или атмосферы [145а, с. 115—120].

II. БЕККЕР И ШЛЕЙХЕР

Несколько дольше остановимся на теории бессознательного происхождения языка, построенной на сравнении языка с физиологическими отправлениями или даже с целыми организмами. Одним из представителей этой теории будет нам служить Беккер, автор книги «Organism der Sprache», к сожалению, более у нас известной, чем посвященное ее разбору прекрасное сочинение Штейнталя

«Grammatik, Logik und Psychologie», которым мы будем пользоваться при последующем изложении.

«Организм» есть для Беккера ключ к разрешению всех недоумений относительно языка; но самое это слово понимается им так, что не может объяснить ровно ничего. «В живой природе,— говорит он,— по общему ее закону всякая деятельность проявляется в веществе, все духовное — в телесном, и в этом телесном проявлении находит свое ограничение и образование (Gestaltung)» [132a, § 1]. «Всеобщая жизнь природы *становится органическою* жизнию, проявляясь в своих особенностях: всякое органическое существо (Ding) представляется воплощенною особенностью всеобщей жизни, как бы воплощенною мыслью природы» [132a, § 4]. Но в мире мы находим только частности, только «воплощенные» уже «особенности», а «мысль природы» есть, очевидно, не более как общее понятие, к которому мы возводим частные явления. Такому обобщению может быть подвергнуто все без исключения; а потому под приведенное определение подходит и живой организм, вполне принадлежащий природе, и мертвый механизм, представляющий намеренное видоизменение данного природою материала.

Это всеобъемлющее значение организма не ограничивается и двумя другими его признаками, выведенными из основной мысли о воплощении: а) так как «общая жизнь природы» или «ее мысль» — не более как родовые понятия, по отношению к коим понятия видовые должны иметь между собою нечто общее, то понятно, что все органические существа по отношению к общей жизни природы и отдельные органы каждого существа порознь по отношению к идее этого существа должны быть сходны в известных основных типах образования и развития; упомянутое сходство ничего, стало быть, не прибавляет к первому определению организма; б) если в понятии (идее; слово Begriff, по Беккеру, в этом месте тождественно с Lebens-function) органического существа заключены уже с самого начала все особенности этого существа, то «воплощение», то есть появление его, может быть не «внешним сложением органов», а «развитием изнутри». Закон развития организма заключен в его идее (in der besonderen Lebens-function), и потому органическое развитие совершается по внутренней необходимости [132a, § 4]; как развитие изнутри, так и необходимость этого развития — это свойства мысли, независимые от того, бу-

дет ли предметом этой мысли органическое или неорганическое.

Хотя, согласно с этими положениями, Беккер не должен бы видеть в мире ничего, кроме организма, потому что для всего данного может быть найдена идея, в нем обособленная и управляющая его бытием, но тем не менее он находит противоположность организму в произведении искусства (то есть механизме). Это последнее, говорит он, «вытекает (произвольно) из мысли (Reflexion), возбужденной внешнею нуждой, а не из самой жизни и не с внутренней необходимостью (как организм); оно не в себе самом носит закон своего развития, а получает его от разума изобретателя» [132а, § 6]. Но разум или, что на то же выйдет, человек как разумное существо, как одно из необходимых проявлений предполагаемой общей жизни природы, есть организм; все его отправления, *между прочим,* фабрикация машин, внутренне необходимы: поэтому машина, по Беккеру, есть тоже организм. Она строится по зародившемуся в мысли плану и, следовательно, развивается изнутри; все ее части имеют значение только в целом, а целое возможно только в частях, из коих каждая носит на себе общий всем остальным отпечаток. Можно, правда, сказать, что машина создается внешними средствами, но, во-первых, в мире, составляющем органическое воплощение своей идеи, все средства органичны, а, во-вторых, и животное или растение развивается не иначе, как принимая и усваивая первоначально внешние для себя вещества. Что же до противоположения свободы, с какой создается машина, и необходимости в жизни организма, то оно и для самого Беккера не существует, потому что свобода, по его мнению, есть только то в известном явлении, чему сразу мы не приищем закона, так, например, постоянно одинаковое число жилок в листках плюща есть необходимость, а разнообразная, то почти круглая, то остроконечная, форма этих листков — свобода[2].

Уже из сказанного можно видеть, в чем основная ошибка Беккера. Он принимает явления природы за выполнение их идеи, то есть смотрит на них по отношению к цели, потому что воплощение идеи есть цель явления, в нем самом заключенная. Это не более как логический прием, применимый, хотя неодинаково, ко всему, прием, который сам по себе не может еще дать реального опре-

---

[2] [204, § 5], где выписка из сочинения Беккера [132б].

деления, какое в нем находит Беккер. Отсюда необыкновенная путаница в словах, приведенных нами вначале. Известно, что логически правильное определение должно заключать в себе родовой признак (понятие общее) и видовое отличие (понятие частное по отношению к первому); но в определении организма Беккер принимает за видовое такое понятие, которое в действительности есть общее по отношению к тому, которое он считает родовым. Организм, по его словам, есть всеобщая жизнь природы (понятие общее), проявившаяся в своих особенностях (понятие осуществления идеи, то есть понятие цели, которое, по намерению автора, должно бы быть частным сравнительно с понятием природы, но на деле есть общее, потому что многого, составляющего проявление и обособление мысли, например, часов и т. п., мы не назовем организмом). Это все равно, как если бы кто определял грамматику таким образом: «Грамматика есть наука (общее понятие), составляющая одно из произведений деятельности человеческого ума» (понятие, которое должно бы быть частным, но есть общее, потому что не всякое произведение ума есть наука).

Еще яснее бесплодный формализм Беккера в определении одного из основных, по его мнению, признаков организма; именно полярных противоположностей, в коих «заключается закон развития организма» [132а, § 4 и многие др.]. «Органически противоположными (Organisch different) называются в естественных науках такие деятельности и вещества, которые именно своею противоположностью взаимно условливают друг друга и находятся в таких отношениях, что *а* есть только потому *а,* что противоположно *б,* и наоборот». Таковы, например, в организме земли противоположности положительного и отрицательного электричества, северной и южной полярности, в животном организме — противоположности сжимания и расширения, усвоения и отделения (ассимиляции и секреции), мускула и нерва и прочее [132а, § 7]. Эти противоположности законны только в науках, рассматривающих элементарные силы природы в полном их разъединении; организм же может быть понят только из совокупности того, что входит в его состав. Несправедливо будет выделять из животного организма мускул и противополагать его только нерву, если мускул так же невозможен без нервов, как и без жил и костей. Если же примем, что в организме *а,* как зависящее от *б, в, г, д...,* будет противоположно каждому из них точно так, как *б* будет

противоположно *а, в, г, д...* и т. д., то это будет только значить, что *а* не есть *б* и проч., то есть полярная противоположность окажется логическим отрицанием, о котором Беккер совершенно справедливо говорит следующее: «...в суждении *а* не есть *б* мы только отрицаем тождественность двух видов одного рода, но не определяем действительных отношений *а* и *б*» [132а, § 25]. Сличив с этим мысль Беккера, что органическая противоположность связывает части организма в одно целое [132а, § 7], мы увидим, что единство членов организма, по Беккеру, только в том, что, положим, глаз — не ухо, или, в языке, глагол — не имя. Такая связь, однако, в глазах самого Беккера недостаточна, потому что «противоположность только тем связывается в мысли в органическое единство, что один ее член... *принимается* в другой, один *подчиняется* другому. Такое соединение противоположностей в единство посредством органического подчинения... может быть названо *логическою формою мысли*» [132а, § 11]. Итак, это новое единство было бы опять чисто формальное и не могло бы отделить организма от не-организма; но оно и логически невозможно, потому что достигается взаимным подчинением противоположностей, которые могут быть только соподчинены друг другу как равные члены высшего понятия.

После этого назвать язык организмом или органическим отправлением значит не сказать о нем ничего; но Беккер вводит язык в более тесный круг органических отправлений в общепризнанном смысле, и это служит для него источником новых ошибок. В своем сочинении «Das Wort» он говорит: «Если признать язык органическим отправлением, которое, подобно другим, дано в человеческом организме вместе с единством духовной и телесной жизни... то вопрос о происхождении языка будет иметь только такой смысл: каким образом человек впервые пришел к совершению этого отправления?.. Способность дышать дается дыхательными органами; но для действительного дыхания, кроме органов, нужно еще внешнее влияние (Reiz), возбуждающее их к деятельности; в дыхании это возбуждающее есть воздух, в пищеварении — пища. В применении к языку это значит, что способность говорить дается органами слова, и вопрос только в том, что именно возбуждает эти органы к деятельности? Органы слова могут возбуждаться только духовною деятельностью, подобно остальным органам произвольного движения, и разница лишь в том, что последние вызываются

к деятельности влиянием воли, а первые — мыслью, познавательною способностью. Впрочем, так как в единстве человеческого духа чувство и воля не отделены от мысли, то и в отправлениях органов слова проявляется чувство и воля, и наоборот, другие органы произвольного движения в мимике становятся органами слова... Человек так же необходимо говорит, потому что мыслит, как необходимо дышит, будучи окружен воздухом. Как дыхание есть внешнее проявление внутреннего образовательного процесса (Bildungsvorgang), а произвольное движение — воли, так язык есть внешнее проявление мысли» (см. [203, § 14]).

Итак, темные стороны образования языка должны нам объясняться сравнением его с физиологическим процессом дыхания, но, во-первых, в дыхании и органы, и возбуждающий их воздух равно принадлежат к области физических явлений и действуют по ясным законам, в языке же не видно ничего общего между органами слова и мыслью, и никакой физический или химический закон не определяет деятельности мысли в языке. В дыхании воздух, возбуждающее средство, проникает в легкие, приходит там в соприкосновение с кровью, химически изменяется и затем вытесняется из груди; но разве мысль проходит в органы слова, изменяется там таким известным образом, как воздух в легких, и опять удаляется?

Во-вторых, воздух уже существует до дыхания, пища — до пищеварения, но существует ли мысль до слова? На этот вопрос Беккер отвечает в разных местах то утвердительно, то отрицательно. «Не следует думать, — говорит он, — будто язык произошел таким образом, что человек искал и находил звуки и слова для выражения заранее готовых в его душе понятий. Предметы природы необходимо появляются, как скоро даны органические условия их существования, и такое органически необходимое их появление мы называем рождением; слово тоже *рождается* вместе с понятием, а не отыскивается для него» [132б; 203, § 24]. «Мысль и язык внутренно тождественны»; «мысль только в слове образуется и усовершается, потому что предметы чувственного воззрения только тогда *становятся понятиями,* когда превращены в предметы духовного воззрения и в слове противопоставлены мысли» [132а, § 4]. Очевидно, что если понятие *рождается* вместе со словом или образуется только посредством него, то не может в *то же* время служить возбуждением (Reiz) органов слова, потому что в противном случае мы бы должны ска-

зать, что и в дыхании не воздух возбуждает дыхательные органы, а дыхание возбуждает само себя. Однако мысль, что понятие образуется только посредством слова, не может быть истинным убеждением Беккера. В слове, по его мнению, мысль воплощается и получает определенность, а между тем понятие гораздо неопределеннее, безóбразнее чувственного образа, который служит для него материалом, так что, создавая понятие, слово должно бы терять один из основных признаков своей органичности, именно «проявление общей жизни (идеи) в своих частностях». Притом есть положительные ручательства, что Беккер признавал существование не только мысли в зародыше, но и понятия до слова: «Только понятие *вообще* воплощается при звуке с органическою необходимостью; *выбор* же того или другого звука, в котором должно воплотиться понятие, происходит с органическою свободою» [203, § 14]. Стало быть, если даже будем помнить, что, по Беккеру, свобода тождественна с необходимостью, то на основании одного слова *выбор,* предполагающего существование понятия до слова, мы должны заключить, что Беккер может себе представить только сознательное изобретение языка, а не его «рождение», что, несмотря на все усилия видеть везде необходимость, он видит только произвол. Новое слово *организм* прикрывает у него только битые-перебитые еще в прошлом веке понятия. Отношение двух различаемых им сторон языка: логической (мысли) и фонетической (звука) — чисто внешнее; единство мысли и звука в слове, подобное, по его мнению, единству духа и тела в человеке, на самом деле понимается им как случайная связь слова с обозначающим его письменным знаком. Чтобы убедиться в этом, довольно будет нескольких примеров того, как понимает Беккер отношение содержания слов к их звукам в так называемых им глагольных корнях и грамматических формах.

1. *Глагольные корни.* Оставя в стороне все логические беззакония, совершенные Беккером по поводу верховных противоположностей *деятельности* и *бытия,* с которых идея мира начинает свое воплощение и обособление, и по поводу отношения развития природы к развитию человеческого ума (см. [203, § 33, 34]), мы согласимся, что «совокупность понятий, выраженных в языке... есть продукт органического развития разнообразия из единства». Высшее основное понятие, из которого в уме человека выделяются все остальные, есть понятие деятельности в ее чувственном проявлении, то есть *движения;* самое по-

нятие бытия по щучьему веленью является производным, хотя оно, как органическая противоположность движения, должно бы было самостоятельно, вместе с этим последним, вытекать из общего высшего начала. Главное родовое понятие «органически», посредством разложения на противоположности, развивает из себя свои ближайшие видовые понятия, эти таким же путем дробятся на свои виды и т. д. Самая общая противоположность в понятии чувственного движения есть противоположность *деятельного* (движущегося) *бытия и объективного отношения.*

Понятие движущегося бытия делится на противоположные понятия *движения живых существ и движения стихий природы,* влияющих на эти существа. *Движение живых существ* или обращено наружу, что обозначено у Беккера словом *ходить,* или же есть движение внутреннее, обращенное на самый организм, в нем самом заключенное и обозначаемое словом *расти.* В *движении стихий* различаются движения *света* и *звука* (светить и звучать), *воздуха* и *воды* (веять и течь), соответствующие четырем чувствам: зрению и слуху, обонянию и вкусу[3].

Понятиями *объективного отношения* называет Беккер понятия действия, направленного на известный предмет, и немыслимые без этого направления. Здесь три пары противоположностей: *давать* и *брать, взять* и *решить, разрушать* (действие враждебное) и *покрывать* (защищать, охранять).

Полученные таким путем двенадцать «кардинальных» понятий, в свою очередь, делятся на свои частные, между коими не видно даже и противоположностей и которые поэтому не имеют между собою уж ровно никакой связи.

Понятия предметов и действий, не подлежащих чувствам, не имеют в языке непосредственного выражения и обозначаются или своими чувственными признаками (греч. λέγω, говорю, потом — думаю), или своими чувственными подобиями (Gegenbilder), как, например, *ведать — от видеть* [132а, § 26].

Если бы фраза о единстве мысли и звука в слове имела смысл в глазах самого Беккера, то он должен бы был стараться доказать, что всякой степени разложения верховного понятия соответствует известная степень умножения звуковых форм для частных понятий; подобно не-

[3] «Нет особого рода движения, соответствующего осязанию, потому что этому чувству подлежат массы, которые сами не движутся, а только приводятся в движение» [132а, с. 75, § 26].

которым филологам старого времени[4], он должен бы выводить не только содержание языка из одного всеобъемлющего понятия, но и все корни его из одного общего корня. Но это была бы очевидная нелепость, а потому Беккер говорит следующее: «Понятие движения никогда не представляется чувственному воззрению в своей отвлеченной всеобщности, но всегда в своей конкретной особенности, как движение птицы, камня, реки[5]; так и в языке единое основное понятие не может выражаться одним коренным словом, но уже *с самого начала* обозначается разными словами» [132а, § 26]. «Тем не менее, если несомненно, что бесконечное разнообразие понятий в германских языках развилось из понятий, выраженных только 462 глагольными корнями (по Гримму), то это не меньшее чудо, чем то, что понятия, выраженные 462 глаголами, развились из двенадцати кардинальных понятий» [Там же], то есть если мы верим Гримму, то должны верить и Беккеру, забывая ту разницу между этими двумя учеными, что первый доказывает, а второй — нет. Но дело в том, что, по мнению самого Беккера, исх̀одная точка языка — это 462 (или сколько бы то ни было, но все-таки много) корня, а исходная точка «естественной системы» понятий — одно верховное понятие деятельности и 12 выведенных из него меньших. Из этого различия исходных точек видно уже, что языку нет дела до этой системы. Сам Беккер очень удовлетворительно доказывает это следующим: метафизическая (или как бы ни назвать) система понятий должна быть во всем обязательна для всех языков; но на деле она не годится даже для одного немецкого, потому что не только в разных языках, но и в одном и том же известное понятие, например *жить,* относится к различным классам, например, к классу *идти,* или *веять,* или *светить — гореть* [132а, с. 79, § 26]. Следовательно, и в самой системе, и в отношении ее к звукам — произвол. Звуки для Беккера сами по себе, а значение само по себе: никто не найдет ни малейшего соответствия между его делением понятий (см. выше) и делением корней на корни из одной гласной, из гласной с согласною *к, т, п..,* из согласной *к, т, п...* с гласною и т. д.

[4] См. указание на Фосса и Пассова [135а, с. 79—80].

[5] Но так как умственное развитие начинается с чувственного восприятия, то представленная Беккером система дифференцирования понятий не имеет ничего общего с ходом развития человеческой мысли.

В языках есть система, есть правильность (но не топорная симметричность) в постепенном развитии содержания, но отыскивается она не априорическими построениями. «В этимологии,— говорит Потт,— решительно нельзя принять никакого другого распределения слов (Anordnungs-prinzip), кроме генеалогического сродства» [195a, с. 213].

2. *Формы.* Чтобы показать, что и в грамматических формах слова Беккер может себе представить только внешнее и случайное отношение мысли и звука, начнем с часто им высказываемого утверждения, что «язык есть только воплощение мысли». Формы мысли, то есть понятий и их сочетаний, рассматриваются в логике; но эти формы проявляются в грамматических отношениях слов; поэтому грамматика, исследованию коей подлежат эти отношения, «находится во внутренней связи» [132a, § 10], то есть, говоря точнее, главною своею стороною тождественна с логикой [132a, § 47]. В доказательство мысли, которою переполнена вся книга Беккера, именно, что язык есть воплощение только общечеловеческих форм мысли, укажем только на следующее. В языке Беккер видит два рода форм: а) выражения взаимного отношения понятий, посредством коего или частное подчиняется общему, или наоборот (как в отношениях подлежащего к сказуемому, определительного к определяемому, дополнительного к дополняемому); б) выражения отношения понятий к категориям бытия и деятельности, времени и пространства, действительности или недействительности, возможности, необходимости, величины, то есть выражения лица, числа, времени, наклонения.

Логика одна и одни формы мысли для всех народов; поэтому и языки, органические воплощения мысли, должны бы различаться между собою только по звукам, а не по значению своих форм, должна существовать одна грамматика (философская, как ее называли в старину), равно обязательная для всех языков [132a, с. XVIII]. Но в действительности одни языки богаче формами, другие — беднее, и это Беккер объясняет таким образом: формы выражения условлены фонетическим выражением языка; поэтому отношения, во всех языках различаемые *в мысли,* не во всех изображаются звуковыми формами, им исключительно принадлежащими. Так, все языки различают отношения, которые мы (то есть немцы) обозначаем сослагательным и условным наклонениями, но языки славянские и семитические не имеют для них осо-

бых форм, точно так и отношения сказуемого ко времени, и дополнительные отношения, конечно, одинаково различаются всеми языками, но в одном языке бывает больше времен и падежей, чем в другом [132а, § 49]. Совершенное отсутствие флексий в китайском языке Беккер признает явлением *неорганическим,* исследование коего может принести языкознанию только такую пользу, какую физиологии — исследование уродливости организмов [132а, § 9]. Но можно, умножая число случаев, в которых и совершеннейшие языки не подходят под одну форму, дойти до того, что не останется в языке ничего нормального. Например, если положим, что самое согласное с логикою число падежей — это 2 прямых (именительный и звательный) и 3 косвенных (винительный, родительный, дательный), как в греческом, то не только языки, вовсе не имеющие падежей, но латинский со своими шестью, славянский с семью, санскритский с восемью окажутся уродливыми. Если же история языка покажет нам, что и в языке с пятью падежами прежде их было больше или меньше, то и этот представится нам законным воплощением мысли только в один момент своей жизни.

Удерживаем предположение, что число *мыслимых* отношений остается неизменным и что изменяются только звуки: тогда будет непонятно, каким образом звуки иногда (то есть, лучше сказать, всегда) освобождаются от законов мысли, развиваются самостоятельно и даже обнаруживают влияние на логическую стихию слова [132а, с. XVIII]; будет непонятно, какими законами управляются эти звуковые изменения, создающие или уничтожающие флексии, если они не подчинены мысли, которую одну только должен бы выражать язык; но совершенно ясно будет, что Беккер не может себе представить других отношений между стихиями слова, кроме случайных. Мысль, по его взгляду, носится над словом, но не воплощается в нем; она вполне развита сама по себе, и звук слова для нее только роскошь, а не необходимость. Начавши с полного отрицания теории произвольного создания языка, Беккер под конец невольно сошелся с нею в результатах, принял независимость слова от мысли и философскую грамматику. Он на словах только уважает историческое и сравнительное языкознание, на деле же видит в языке *логическую* сторону, при действительном существовании коей сравнение языков было бы бесплодно, и ее только считает достойною изучения.

Ошибки Беккера были бы для нас весьма мало поучительны, если бы не определялись до значительной степени тем положением, в которое он себя ставит, принимая за исходную точку сравнение языка с непосредственными созданиями природы. Непрестанное движение языка и его связь с тем, что называется свободою воли, свойства, о которых Беккер не упоминает, но которые не могли быть устранены из теории, отбросили его мысль на старые пути, которые он оставил было за собою. Почти та же история повторилась и с довольно известным лингвистом Шлейхером.

Шлейхер тоже начинает с положения, что мысль без языка, как дух без тела, быть не может [197б]; но вслед за тем противоречит себе, утверждая, что отношения понятий, действительно существующие в мысли, могут не выражаться звуками. Эта мысль предполагается его делением языков. Слово языков *односложных,* как китайский, не выражающих звуками отношений, есть «строго неделимая единица, как в природе *кристалл.* Слово языков *приставочных,* грубо выражающих отношение самостоятельными словами, приставляемыми к неизвестному корню, есть скорее почва для других неделимых, чем субъективное единство членов, как в природе *растение.* В языках *флектирующих,* каковы индоевропейские, в коих отношение выражается окончанием, не имеющим самостоятельного бытия, и изменениями корня, слово есть опять единство, как в односложных, но уже единство в разнообразии членов, как в *природе животный организм»* [197б, с. 7—9].

Строение совершеннейших языков, флектирующих, показывает, что они были некогда односложными и приставочными: члены системы наличных языков суть представители сменявших друг друга периодов жизни языка. Но язык имеет историю только в том смысле, в каком имеет ее растение и животное [197б, с. 11], а не в том, в каком существенный признак истории есть свобода. Жизнь языка не есть непрерывный прогресс. В исторические времена замечаем только падение языков, так что, например, латинский язык гораздо богаче формами, чем происшедшие от него романские; поэтому восходящее движение языка, о котором — выше, должно быть отнесено ко временам доисторическим. *«История и язык* (то есть его создание и усовершенствование) — *это сменяющие друг друга деятельности человеческого духа».* «Что в истории земного шара дочеловеческий период, то в истории человека доисторический: в первом недоставало самосознания (то

есть человека), во втором — его свободы; в первом дух[6] был связан в природе, в последнем — в звуке, отчего там создание царства природы, а здесь — царства звуков. В нашем же периоде дух мира сосредоточился в человеке. а дух человеческий оставил звуки, освободился от них. Могущественно деятельная, преизобилующая творческою силою природа прежних периодов мира теперь низошла до воспроизведения и не создает уже ничего нового после того, как дух мира дошел до сознания в человеке; подобным образом и дух человеческий, дошедши до сознания[7] в истории, потерял свою производительность в создании своего конкретного образа — языка. С тех пор поколения языков только воспроизводятся, вырождаясь все более и более» [1976, с. 11—12].

Здесь заключено и другое положение, именно, что *«история и история языка находятся в обратном отношении»*. «Чем свободнее дух раскрывается в истории (то есть чем богаче событиями жизнь народа, чем больше в ней движения), тем более оставляет он звуки, вследствие чего стираются флексии, отдельные звуки теряют свое значение и подпадают действию физических законов органов слова, разлагающих оставленный творческим духом организм слова, подобно тому как химические законы разлагают мертвый растительный или животный организм» [1976, с. 15—16]. Так, потери в языках народов романского и германского племени несравненно значительнее, чем в славянских и литовском.

Положим, что дух мира сосредоточился в человеке, но тем не менее продолжает жить и природа; точно так, хотя дух человеческий теперь развивается в истории, но и первое его создание, язык — не есть еще мертвое тело. Два периода жизни человеческого духа: доисторический — несвободный и исторический — свободный — должны поэтому существовать и теперь как две совместные, хотя несовместимые, его стороны. Признание этого заключается в том, что, по мнению Шлейхера, язык в теперешнем своем виде есть предмет двух противоположных по характеру наук: филологии и лингвистики. Первая смотрит на язык как на средство проникнуть в духовную жизнь народа, находит содержание только там, где есть

[6] То есть «der Weltgeist», который в природе проявляется в своем «Anders-sein» (инобытии), а в человеке — в своем «Ansich».

[7] «Seitdem der Menschengeist... zur sich kam».

литература, имеет дело с историею, которая начинается с появления свободной человеческой воли, и по самым приемам есть наука *историческая;* вторая занимается языком ради его самого, не имеет прямого отношения к исторической жизни народа, возможна и там, где нет письменности, и даже по приемам (непосредственное наблюдение, сравнение, классификация по родам, видам, семействам) есть наука естественная. То в языке, что вытекает из «естественной природы человека»[8] и не подлежит произволу, именно формы, вполне относится к лингвистике; синтаксис, более зависимый от личной мысли и воли, склоняется на сторону филологии: слог, определяемый волею отдельного лица без раздела, принадлежит последней [1976, с. 1—4, 21].

Во всех изложенных здесь взглядах Шлейхера проглядывает незамеченное им отсутствие единства в построении.

Во-первых, ложное понимание связи между словом и мыслью обнаруживается в противопоставлении сознания и языка, дает место утверждению, что отношения, находясь в мысли, могут не выражаться словом. Это могло бы прямо повести ко мнениям XVIII в., к отождествлению грамматики с логикой и признанию произвола в языке: мысль может быть выражена чем попало; логические формы неизменны, а потому должна быть одна только наука о языке, именно общая грамматика, «философское понятие всего человеческого слова» (Ломоносов)*. Разница между Беккером и Шлейхером та, что сочувствием последнего пользуется не логика, а лингвистика, которая, впрочем, легко может быть примирена с общею грамматикою, потому что на свою долю оставляет только звуки. Что же, кроме звуковых изменений, может быть содержанием шлейхеровой лингвистики, если отношения понятий существуют независимо от своего выражения в языке? Какая разница, кроме чисто внешней, звуковой, между приставочными и флексирующими языками, если и в тех и других — то же единство мысли, в которой понятия невозможны без своих отношений?

Во-вторых, не говоря уже о том, что «создание царства звуков» при вышеупомянутом предположении не имеет цели, двойственность в творчестве человеческого духа, которая, по-видимому, нужна для поддержки сравнения языка с растительным и животным организмом, опровер-

---

[8] «Aus dem natürlichen Wesen des Menschen»

гается самим Шлейхером. В синтаксисе и слоге, входящих, по его словам, в круг предметов филологии, есть свобода; но «строение предложения и весь характер языка» (а следовательно, и слог) «зависит от того, как выражается звуками понятие (Bedeutung) и отношение, от *словообразования»,* принимаемого не только в смысле образования корней и тем, но и частей речи, склонений, спряжений [197б, с. 6—7]: следовательно, необходимость будет там, где Шлейхер видит свободу. Наоборот, совершенно несправедливо, будто «на язык как предмет лингвистики так же невозможно влияние произвола, как невозможно соловью поменяться песнию с жаворонком» [197б, с. 2]: говорят же люди на чужих языках. Гегелевское определение исторического развития как «прогресса в сознании свободы», которое, как кажется, было в виду у Шлейхера, понимают не так, как Шлейхер, для которого сознание и свобода противоположны необходимости, а так, что свобода есть необходимое знание неуклонных законов духа [140а, с. 38]. С такой точки [зрения] двойственность в человеческом духе, противоположность между доисторическою и историческою его деятельностию должны быть устранены. Этим уничтожится двойственность в языке, а вместе и возможность сравнивать его с кристаллом или растением.

III. В. ГУМБОЛЬДТ

Приведенные теории представляют между собою более мнимое, чем действительное, различие. Их ошибки, которые уничтожают всякую возможность научного исследования вопроса о происхождении языка и задавили бы в самом зародыше историческое и сравнительное языкознание, если бы ум человеческий не имел счастливой способности не замечать до поры противоречия новых данных старым теориям,— их ошибки могут быть сведены к одной, именно к совершенному непониманию прогресса. Для теории намеренного изобретения прогресс языка невозможен, потому что имеет место только тогда, когда уже не нужен; для теории божественного происхождения — прогресс должен быть регрессом, для Беккера и Шлейхера он может существовать разве в движении звуков. Все упомянутые теории смотрят на язык как на готовую уже вещь (ἔργον) и потому не могут понять, откуда он взялся. С этим согласно их стремление отождествлять

грамматику и вообще языкознание с логикой, которой тоже чуждо начало исследования исторического хода мысли [9].

В непонимании движения языка заключены и остальные ошибки, именно мнение, что мысль создает слово, но в свою очередь не получает от него ничего и что вследствие этого в языке господствует произвол. К последнему заключению, как мы видели, невольно приходят и поборники органичности языка. Нельзя сказать, чтобы все в рассмотренных теориях противоречило фактам, но в них не сознаны противоречия, живущие в самих фактах. Это будет видно из следующих положений Вильгельма Гумбольдта, которые мы приводим здесь,— не как решения занимающего нас вопроса, а как указания на те препятствия, без устранения коих невозможно само решение [10].

«Язык,— говорит Гумбольдт,— в сущности есть нечто постоянное, в каждое мгновение исчезающее... Он есть не

---

[9] Из многих доказательств, убеждающих в совершенном различии логики и языкознания [203, с. 145—224], мы приведем здесь только определение логики согласно со взглядом одного из глубочайших мыслителей нашего века, Гербарта (ср. [152, с. 19, 51]). Логика есть наука об условиях существования мысли, независимых от ее а) происхождения и б) содержания. а) По первому признаку она есть наука гипотетическая; она основана на предположении, что *есть* известные понятия, суждения, заключения, и принимает эти формы мысли, как они ей даны, не доискиваясь их происхождения, тогда как, напротив, данные языкознания осмысливаются только своею историею, и языкознание есть наука генетическая. б) Логика спрашивает не о том, верна ли данная ей мысль действительности, потому что такой вопрос, относящийся к самому содержанию мысли, превратил бы логику, смотря по этому содержанию, в ботанику, историю и т. д., а о том, верна ли мысль (какова бы она ни была) сама по себе. Логика, например, ничего не имеет против предрассудка «карканье ворона предвещает несчастье» и говорит, что это — мысль, мыслимая, заключающая в себе одно из необходимых условий истины; но о суждениях: «мысль без языка невозможна» и «есть языки, в которых значительная доля мысли говорящего ими народа не выражается» — логика скажет, что они, вместе взятые, не составляют мысли. Форма, которой она не нашла в последнем случае (равенство *а* самому себе), как и все логические формы, до того чужда всякому содержанию, что любое понятие может быть ее содержанием. Такому формальному характеру логики противоположна реальность языкознания, для которого необходимо знать, действительно ли существуют именно те, а не другие признаки понятия. Грамматические формы составляют уже известное содержание по отношению к формам, рассматриваемым логикою.

[10] В изложении антиномий Гумбольдта мы следуем Штейнталю* (см. [204, с. 61 и след., 118 и след.]). На сочинение Гумбольдта «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues etc.» мы ссылаемся по изданию его в VI т. Собр. соч. [156, т. 6].

дело (ἔργον), не мертвое произведение, а деятельность (ἐνέργεια)», то есть самый процесс производства. «Поэтому его истинное определение может быть только генетическое. Язык есть вечно повторяющееся усилие (работа, Arbeit) духа сделать членораздельный звук выражением мысли... Это — определение не языка, а речи, как она каждый раз произносится (des jedesmaligen Sprechens); но, собственно говоря, только совокупность таких актов речи (des Sprechens) есть язык. В бессвязном хаосе слов и правил, который мы обыкновенно называем языком, действительно есть налицо то, что мы каждый раз произносим. Притом в таких разрозненных стихиях не видно самого высшего, тончайшего в языке, именно того, что можно заметить или почувствовать только в связной речи. Это доказывает, что язык в собственном смысле заключен в самом акте своего действительного появления».

«Назвать язык работою духа (следовательно, деятельностью) будет вполне верно еще и потому, что самое существование духа можно себе представить только в деятельности и как деятельность» [156, т. 6, с. 41—42].

Но, с другой стороны, «от языка, в смысле речи, каждый раз нами произносимой, следует отличать язык как массу произведений этой речи. Язык во всем своем объеме заключает в себе все измененное им в звуки», «все стихии, уже получившие форму» [156, т. 6, с. 62]. В языке образуется запас слов и система правил, посредством коих он в течение тысячелетий становится самостоятельною силою [Там же, с. 63]. Хотя речь живого или мертвого языка, изображенная письменами, оживляется только тогда, когда читается и произносится, хотя совокупность слов и правил только в живой речи становится языком; но как эта мумиеобразная или окаменелая в письме речь, так и грамматика со словарем — действительно существуют, и *язык есть столько же деятельность, сколько и произведение.*

Определение языка как работы духа, представляя существенным признаком языка движение, прогресс, возвышает Гумбольдта над всеми предшествующими теориями; но оно оставляет неясным отношение слова к мысли. Эта неясность уничтожается следующим положением, которое лежит в основании нового направления, данного языкознанию Гумбольдтом: *«Язык есть орган, образующий мысль»* [11]. Объяснение такого положения ведет к новым

[11] «Das bildende Organ des Gedanken» [156, т. 6, с. 51].

важным противоречиям, которые, как увидим, находятся в связи с антиномиею деятельности и произведения и могут представиться ее преобразованиями, именно: мысль, деятельность вполне внутренняя и субъективная, в слове становится чем-то внешним и ощутимым, становится объектом, внешним предметом для себя самой и посредством слуха уже как объект возвращается к первоначальному своему источнику. Мысль при этом не теряет своей субъективности, потому что произнесенное мною слово остается моим. Только посредством объективированья мысли в слове может из низших форм мысли образоваться понятие [156, т. 6, с. 53][12].

Таким образом, уже при самом рождении слова является в нем *противоположность объективности и субъективности;* она связана, как увидим, с другою, столь же нераздельною с языком, *противоположностью речи и понимания.*

Язык есть необходимое условие мысли отдельного лица даже в полном уединении, потому что понятие образуется только посредством слова, а без понятия невозможно истинное мышление. Однако в действительности язык развивается только в обществе, и притом не только потому, что человек есть всегда часть целого, к которому принадлежит, именно своего племени, народа, человечества, не только вследствие необходимости взаимного понимания как условия возможности общественных предприятий, но и потому, что человек понимает самого себя, только испытавши на других людях понятность своих слов [156, т. 6, с. 30, 54]. Взаимная связь речи и понимания усиливает противоположность объективности и субъективности: объективность усиливается, когда говорящий слышит из чужих уст свое собственное слово, а субъективность не только не теряется при этом (потому что говорящий всегда чувствует свою однородность, «единство» с понимающим), но и возвышается, потому что мысль в слове перестает быть исключительною принадлежностью одного лица, отчего происходит, так сказать, расширение субъекта. Личная мысль, становясь достоянием других, примыкает к тому, что обще всему человечеству и что в отдельном лице существует как видоизменение

---

[12] Необходимые объяснения того, каким образом слово производит высшие формы мысли, будут изложены после; здесь мы можем только сказать, что взгляд Гумбольдта вполне подтверждается позднейшими психологическими исследованиями.

(Modification), требующее дополнения со стороны других лиц; всякая речь, начиная с простейшей, связывает (ist ein Anknüpfen) личные ощущения с общею природою человечества, так что речь и понимание есть вместе и противоположность *частного и общего.* То, что делает язык необходимым при простейшем акте образования мысли, непрерывно повторяется и во всей духовной жизни человека. Для деятельности мысли (Denkkraft) необходимо нечто с нею одинаковое и все же отличное от нее; одинаковым она возбуждается, на отличном — изведывает верность, существенность своих произведений. Хотя основы познания истины, того, что безусловно прочно, могут заключаться для человека только в нем самом, но его порывы к истине окружены опасностями заблуждений. Ясно и непосредственно сознавая только свою изменчивую ограниченность, человек принужден даже думать, что истина не в нем, а где-то вне его: но одно из могущественнейших средств к ней приблизиться, измерить свое расстояние от нее есть взаимное сообщение мысли, то есть сравнение личной мысли с общею, принадлежащею всем, возможное только посредством речи и понимания, есть лучшее средство достижения объективности мысли, то есть истины.

Из соответствия антиномий речи и понимания, с одной стороны, и субъективного и объективного — с другой, не следует, что речь субъективна и самодеятельна, а понимание — объективно и страдательно. «Все, что ни есть в душе, может быть добыто только ее собственною деятельностью; речь и понимание — только различные проявления (Wirkungen) одной и той же способности речи (Sprachkraft). Размен речи и понимания не есть передача данного содержания (с рук на руки): в понимающем, как и в говорящем, это содержание должно развиться из собственной внутренней силы; все, что получает первый, состоит только в гармонически настраивающем его возбуждении» (со стороны говорящего) [156, т. 6, с. 54—55].

Если со стороны противоположности речи и понимания язык является посредником между людьми и содействует достижению истины в чисто субъективном кругу человеческой мысли, то, с другой стороны, он служит средним звеном между миром познаваемых предметов и познающим лицом и в этом смысле совмещает в себе объективность и субъективность. «Совокупность познаваемого лежит вне языка: человек может приблизиться к этой чисто объективной области не иначе, как свойст-

венными ему средствами познания и чувствования, следовательно, только субъективным путем», то есть посредством языка. Язык — это средство не столько выражать уже готовую истину, сколько открывать прежде неизвестную — по отношению к познающему лицу есть нечто объективное, по отношению к познаваемому миру — субъективное. Что до первого, то «всякий язык есть отзвук (Anklang) общей природы человека; хотя даже совокупность (содержание, сущность, Inbegriff) всех языков известного времени не может стать полным отпечатком субъективности человечества, но все они постоянно приближаются к этой цели; субъективность же всего человечества становится опять сама по себе чем-то объективным» [156, т. 3, с. 263]. Что касается до субъективности языка по отношению к познаваемому, то она еще более очевидна и эмпирически доказывается тем, что содержание слова (например, *дерево*), во всяком случае, не равняется даже самому бедному понятию о предмете и тем более неисчерпаемому множеству свойств самого предмета. Объяснение в следующем. Слово образуется из субъективного восприятия и есть отпечаток не самого предмета, а его отражения в душе. «Так как во всяком объективном восприятии есть примесь субъективного, то отдельную человеческую личность, даже независимо от языка, можно считать особою точкою зрения на мир». Такой взгляд будет еще основательнее, если возьмем во внимание и язык, «потому что слово, объективируя мысль о предмете, вносит в нее новую особенность». (Ниже мы постараемся представить объяснение этой двойной субъективности слова сравнительно с чувственным восприятием.) «Как отдельное слово становится между человеком и предметом, так весь язык (как миросозерцание высшей единицы, народа) — между человеком и действующею на него природою. Человек окружает себя миром звуков для того, чтобы воспринять и переработать в себе мир предметов. В этих словах нет никакого преувеличения. Так как чувство и деятельность человека зависят от представлений, а представления — от языка, то все вообще отношения человека ко внешним предметам обусловлены тем, как эти предметы представляются ему в языке. Человек, высновывая из себя язык, тем же актом вплетает себя в его ткань; каждый народ обведен кругом своего языка и выйти из этого круга может, только перешедши в другой» [156, т. 6, с. 59—60].

Так понимаемая антиномия субъективности и объективности видна не только в том, что язык вообще служит посредником между лицом и миром, но и в том, как именно он усвояет человеку этот мир: в пестром разнообразии чувственных впечатлений мысль открывает законность, согласную с формами нашего духа, и связанное с нею обаяние внешней красоты. «Созвучия с тем и другим встречаем и в языке. Вступая в мир звуков языка, мы в то же время не оставляем действительно нас окружающего мира (так что в законности и красоте языка опять сходятся противоположности субъекта и объекта). Законность в языке, субъективное состояние духа, сходное с законностью в природе, возбуждая высшие и благороднейшие силы человека, приближает его к пониманию формального впечатления, природы, которая тоже (то есть как и язык) может представляться только развитием духовных сил». Подобным образом «язык посредством свойственной сочетаниям звуков ритмической и музыкальной формы возвышает и эстетическое впечатление (Schönheitseindruck) природы, перенося его в другую (то есть субъективную) область; но действует и независимо от этого впечатления, известным образом настраивая душу одним течением речи» [156, т. 6, с. 61—62].

Объективность (согласие мысли с ее предметом) остается постоянною целью усилий человека. Прежде всего человек приближается к этой цели субъективным путем языка, потом — он старается выделить и эту субъективность и по возможности освободить от нее предмет, хотя бы даже заменяя ее на другую, то есть личную [156, т. 3, с. 263—264]. Такая замена независимо от своей конечной цели есть уже великое дело языка, потому что она ведет не только к познанию мира, но и самого себя. То и другое находится во взаимной зависимости.

Переходим к *антиномиям свободы и необходимости, неделимого* и народа.* «Выше мы видели, что мысль в языке становится объектом для души и в этом смысле действует на нее как нечто постороннее. Мы рассматривали, однако, объект со стороны его происхождения от субъекта, а его действие на душу — как возвратное действие души на себя; теперь переходим к противоположной точке зрения, по которой язык есть действительно предмет посторонний для души, а его действие исходит не из того, на что обращено» [156, т. 6, с. 63].

«Если сообразим, как стеснительно действует на каждое поколение все то, что испытал язык в предшеству-

ющие столетия, и как только сила отдельных поколений (и то не целиком взятых, потому что поколение нарастающее и отживающее смешаны) соприкасается с этим прошедшим языка, то будет ясно, как ничтожна сила отдельных лиц при могуществе языка» [Там же, с. 65]. «Создание никогда дотоле не слышанных слов (Lautzeichen) можно предположить только при начале языка (то есть жизни человечества), выходящем за пределы наблюдения. На памяти истории человек всегда строил язык на данном уже основании, не выходя из пределов аналогии с прошедшим, он видоизменял слова в употреблении, а не изобретал их» [156, т. 3, с. 261—262]. В языке живее, чем где-либо, каждый человек чувствует себя только эманациею (ein Ausfluss) всего человеческого рода. Тем не менее, так как каждое лицо порознь и притом непрерывно действует на язык, то каждое поколение изменяет его, если не в словах и формах, то в их употреблении. «Воздействие неделимого на язык уяснится нам, если возьмем во внимание, что индивидуальность языка — только относительная, что истинная индивидуальность заключена только в лице, говорящем в данное время. Никто не понимает слова именно так, как другой... Всякое понимание есть вместе непонимание, всякое согласие в мыслях — вместе разногласие. В том, как изменяется язык в каждом неделимом, обнаруживается, в противоположность указанному выше влиянию языка, власть человека над ним... Во влиянии на человека заключена *законность языка и его форм,* в воздействии человека — *принцип свободы,* потому что в человеке может зародиться то, чему никакой разум не найдет причины в предшествующих обстоятельствах» ([156, т. 6, с. 65—66], ср. [Там же, с. 36]). «Свобода сама по себе неопределима и необъяснима», но тем не менее ее присутствие должно быть признано в языке [Там же, с. 66]. «Противоречия, что язык чужд душе и вместе принадлежит ей, зависит и не зависит от нее, действительно соединяются в языке и составляют его особенность. Эти противоречия не должны быть примиряемы тем, что язык отчасти чужд душе и независим от нее, а отчасти — нет. Язык именно настолько действует как объект, настолько самостоятелен, насколько создается субъектом и зависит от него. Это потому, что как бы мертвая (принадлежащая прошедшему, подчиняющая себе личную свободу) сторона языка, не имея нигде, ниже в письменности, постоянного места, каждый раз сызнова

создается в мысли, оживает в речи и понимании, следовательно, целиком переходит в субъект [156, т. 6, с. 63].

Говорят только отдельные лица, и с этой стороны язык есть создание неделимых; но язык как деятельность этих последних предполагает не только творчество предшествующих поколений (которого не могло же быть при начале языка); в каждую настоящую минуту он принадлежит двоим: говорящему и понимающему, причем и говорящий, и понимающий представители всего народа ([156, т. 6, с. 63], ср. [с. 35]). «Существование языков доказывает, что есть духовные создания, вовсе не переходящие от одного лица ко всем прочим, а возникающие из одновременной самодеятельности всех. Языки, всегда имеющие национальную форму, могут быть только непосредственными созданиями народов» [Там же, с. 33]. «Между строением языка и успехами всех других родов умственной деятельности есть неоспоримая связь... Известные направления духа и известная сила его стремлений немыслимы до появления языков того, а не другого устройства... и в этом смысле будет совершенно справедливо, что создание народов (язык) должно предшествовать созданиям неделимых, хотя, в свою очередь, несомненно, что деятельность тех и других одновременно сливается в этих созданиях» [Там же, с. 36—37].

Во втором члене этой *антиномии неделимого и народа* повторяется вышеизложенная противоположность свободы и необходимости, и это приводит к новому противоположению и совмещению в языке *божественного и человеческого.*

В утверждении, что язык есть создание народов, которые следует представлять себе духовными единицами, есть два члена, взаимное отношение коих должно быть определено, именно духовные особенности народа и языка. С одной стороны, разнообразие строя языков представляется зависимым от особенностей народного духа и должно объясняться ими[13], так что язык будет хотя и народным, но все же человеческим произведением. Но, с другой стороны, «язык зарождается в такой глубине человечества, что его нельзя считать собственным созданием народов. В нем есть явственная для нас, хотя в сущно-

[13] «..müssen wir als das reale Erklärungsprinzip und als den wahren Bestimmungsgrund der Sprachverschiedenheit die geistige Kraft der Nationen ansehen..» [156, т. 6, с. 38]. («Следует рассматривать духовную силу народов как реальный объяснительный принцип и истинную причину различия языков». Пер. с нем. — *Примеч. сост.*)

сти своей необъяснимая самодеятельность, и с этой точки зрения он не есть произведение деятельности духа, а непроизвольная его эманация, не дело народов, а дар им[14]. Они употребляют язык, сами не зная, как его образовали... Это не будет пустая игра слов, если скажем, что *язык* самодеятельно возникает только из самого себя, а *языки* — несвободны (Gebunden von den Nationen) и зависимы от народов, которым принадлежат» [156, т. 6, с. 5—6]. «Так как языки неразрывно сращены со внутреннею природою человека и скорее самодеятельно вытекают из нее, чем произвольно создаются ею, то на таких же основаниях можно бы назвать духовную особенность народов действием языков (как и наоборот). Истина — в том и другом вместе: характер народа и особенности его языка вместе и во взаимном согласии вытекают из неисследимой глубины духа (des Gemüths)» [156, т. 6, с. 38].

Таков действительно смысл утверждения, что язык «божественно-свободен и вытекает только из самого себя», потому что, так как связь языка с духом несомненна, а между тем язык не может быть выводим из духа народного, то, очевидно, и язык и дух должны иметь высшее начало, высшее внутреннее единство. Требование такого высшего единства остается только требованием, потому что сам исследователь, находя различия в строении языков, объясняет их только различием народных характеров [Там же], то есть прямо противоречит теоретическим положениям: если язык есть создание духа, то он, во-первых, не самостоятелен по отношению к последнему, связан им, а не божественно-свободен; во-вторых, он не нуждается в единстве с духом, но отличен от него; в-третьих, происхождение языка от народного духа есть чисто человеческое.

Усилия Гумбольдта удержать не только для практики, но и для теории человеческое происхождение языка безуспешны. «Если по справедливости язык представляется чем-то высшим, чем-то таким, что и может быть, подобно другим произведениям духа, делом человеческим, то это было бы иначе, если бы мы встречали духовную силу человека не в одних только единичных ее проявлениях, но если б мы могли постигнуть глубину ее сущности и связь

---

[14] «...Eine ihnen (den Nationen) durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe» [Там же, с. 5] («...доставшийся им (народам) в удел дар, их внутренняя судьба». Пер. с нем. В. В. Бибихина).

в ней всех человеческих индивидуальностей, связь, на которую указывает язык» [156, т. 6, с. 38—39]. Но такая душа человечества для нас непостижима; в духе человеческом нельзя себе представить ничего выше его самого, ничего такого, из чего бы рядом могли вытекать язык и духовные особенности народа: поэтому язык есть дело божественное, притом не в том смысле, в каком могут быть названы божественными все произведения, необходимо возникающие из свойства человеческого духа (например, поэзия): языку нет ничего равного, кроме самого духа; вместе с духом он возводится к божественному началу.

Заключительные противоречия единства духа и языка и их раздельности, божественности языка и его человечности — эти противоречия тем отличаются от предшествующих, что сам Гумбольдт признает их за противоречия теории и практики и тем самым заставляет считать их следствием ему лично свойственного развития мысли, сырым материалом, которого он не мог переработать в научные положения.

Крайне ошибочно было бы сравнивать знаменитые антиномии Гумбольдта с невольными и бессознательными логическими ошибками вроде тех, какие мы видим у Беккера. Разница между Гумбольдтом и Беккером та, что первый — великий мыслитель, который постоянно чувствует, что могучие порывы его мысли бессильны перед трудностью задачи, и постоянно останавливается перед неизвестным, а второй в нескольких мелких фразах видит ключ ко всем тайнам жизни и языка; первый, заблуждаясь, указывает новые пути науке, а второй только на себе доказывает негодность старых. Решить вопрос о происхождении языка и отношении его к мысли, по Беккеру, — значит назвать язык организмом, по Гумбольдту, — примирить существующие в языке противоречия речи и понимания, субъекта и объекта, неделимого и народа, человеческого и божественного.

Противоречие речи и понимания разрешается для Гумбольдта единством человеческой природы. Как речь, так и понимание не были бы возможны, сообщение посредством слова не было бы только взаимным возбуждением говорящего и слушающего, членораздельный звук не настраивал бы их гармонически и слушающий не овладевал бы смыслом речи посредством самодеятельного, в нем самом происходящего развития мысли, если бы раз-

личие отдельных лиц не было только проявлением единства человеческой природы [156, т. 6, с. 55, 57, 58].

Тем же объясняется и противоречие субъекта и объекта, свободы и необходимости. «В исходящем из того, что собственно едино со мною, взаимно переходят друг в друга понятия субъекта и объекта, зависимости (от души) и независимости. Язык принадлежит мне, потому что я им говорю так, а не иначе, а так как причина этому заключена вместе и в том, что этим языком говорили все предшествующие поколения, без перерыва передававшие его друг другу, то речь моя стеснена самим языком. Но то, что ограничивает и обусловливает эту мою деятельность, вошло в язык из человеческой природы, находящейся со мною во внутренней связи, и чуждое в нем — чуждо только для моей мгновенно-индивидуальной, а не для первоначальной истинной природы»* [156, т. 6, с. 64—65], а потому деятельность моя стеснена мною же самим [15]. На вопрос, как можно себе представить предполагаемое антиномиями речи и понимания, лица и народа *внутреннее единство* неделимых, разобщенных и различных в своем действительном проявлении, можно отвечать, по Гумбольдту, что этого представить себе нельзя, что это непостижимо, потому что «мы не имеем даже самого темного чутья (Ahnung) какого-либо сознания, кроме индивидуального» [Там же, с. 31]. Но убеждение, что «раздельная индивидуальность есть только проявление условного бытия духовных существ», поддерживается в нас лежащим в самой человеческой природе зародышем неугасимой жажды (Sehnsucht) цельности. «Предчувствие цельности (Totalität) и стремление к ней дано непосредственно вместе с чувством индивидуальности и усиливается по мере возрастания этой последней, так как во всяком отдельном лице только односторонним образом развивается общая сущность (Gesammtwesen) человека» [Там же, с. 30]. На народ тоже можно смотреть как на человеческое неделимое, следующее особому пути развития и требующее дополнения со стороны высшей духовной единицы, человечества. Успехи гражданственности и образования исподволь стирают яркие различия народов; нрав-

---

[15] Таким образом, и другой вид того же противоречия, срединное положение языка между познающим лицом и сознаваемым миром, примиряется тем, что возможность познания истины основывается на первоначальном согласии (внутреннем единстве?) человека с миром [156, т. 3, с. 263]. Впрочем, сам Гумбольдт слегка только касается этого вопроса.

ственность, наука и искусство всегда стремятся к общим идеалам, освобожденным от национальных вкусов (Ansichten)[16].

Мы видели выше, что предположение единой сущности, в которой сливаются неделимые, известные нам только в своем ограниченном проявлении, связано у Гумбольдта с утверждением самостоятельности языка по отношению к духу и божественного его происхождения. Противоречие божественности и человечности языка можно бы, по-видимому, разрешить таким же образом, каким примиряется противоположность объективности и субъективности, то есть утверждением единства человеческого духа с божественным, которое бы совершенно соответствовало единству объективности и субъективности в языке. Можно было бы сказать: язык истекает из Божества, а так как причина этому заключена вместе и в человеке, то Божество стеснено здесь человеком; однако ограничение божественного творчества происходит здесь из божественной же природы, находящейся во внутренней связи с Божеством, и чуждое в этом ограничении Божеству чуждо его *мгновенно-индивидуальной,* а не первоначальной, истинной и бесконечной природе, так что в создании языка собственно Божество само себе служит ограничением [204, с. 81]. Однако Гумбольдт не старается примирять противоречия божественного и человеческого в языке таким странным построением, предполагающим в Боге мгновенно-индивидуальную и конечную природу, и оставляет упомянутое противоречие неразрешенным.

Столь же мало поддается метафизическим преобразованиям другое противоречие, что язык и зависит от духа, и самостоятелен, и в этом отношении отлично от первого только тем, что в нем более заметны ошибки Гумбольдта. Самостоятельность языка не возбуждала бы ни малейшего сомнения, если бы не выходила за пределы общего закона человеческой деятельности, по которому всякое про-

---

[16] Но (заметим противоречие) это стремление к общему, одинаковому для всех, осуществляется только различными путями, и разнообразие далекого от ложной односторонности выражения (обще)человеческих свойств (народами) бесконечно [156, т. 6, с. 32].

Предполагаемое этим возрастание определенности народных характеров совершенно согласно с приведенною выше мыслью, что в неделимом стремление к цельности увеличивается вместе с чувством индивидуальности, которое должно расти, потому что жизнь углубляет сначала мало заметные духовные особенности лица.

изведение становится одним из обстоятельств, обусловливающих последующую деятельность самого производителя (ср. [156, т. 6, с. 305]). Но если Гумбольдт утверждает тождество (хотя бы даже и высшее) языка и духа, если он старается выйти из круга: *«без языка нет духа, и наоборот — без духа нет языка»* таким образом, что возводит рядом и дух и язык к высшему началу, то это должно быть следствием каких-нибудь недоразумений. Такое решение преграждает путь всякому дальнейшему исследованию, отождествляя вопросы о происхождении языка и происхождении духа, между тем как нельзя в себе подавить убеждения, все более и более усиливаемого фактическим изучением языка, что это вопросы неравносильные и отдельные друг от друга. Гумбольдт не находит ничего равного языку; не отвергая этого безусловно, мы, однако, смело можем повторить признаваемую многими мысль, что аналогия поэтического народного творчества с созданием языка во многих случаях поразительна. Если при действительном существовании такого соответствия возможно исследовать не только ход развития, но и самое зарождение мифа и народно-поэтического произведения, не вдаваясь в решение метафизических задач, то должно быть возможно и неметафизическое исследование начала языка. Уже по этому одному может казаться, что область метафизики не заключает в себе нашего вопроса, а начинается там, где он оканчивается[17], и что в вопросах о языке прибегать к метафизике — слишком рано. Притом, хотя мы не можем представить себе народа без языка и хотя поэтому, рассматривая язык как произведение народа, можем принять и самостоятельность языка, и его высшее единство с духом, но жизнь неделимого представляет много фактов, заставляющих усомниться и в этой самостоятельности, и в этом единстве.

Взявши слово *дух,* играющее в теории Гумбольдта очень важную роль в самом обширном и, может быть, совершенно неверном смысле душевной жизни человека

[17] Может быть, уместно будет привести здесь следующее очень удобное определение метафизики: «Познание мира и нас самих приносит с собою многие понятия, которые становятся тем несоединимее в мысли, чем более уясняются. Важная задача философии — так видоизменить эти понятия, как это требуется особенностью каждого из них. При этом видоизменении прибавится к ним нечто новое, посредством коего будет устранена их несовместимость. Это новое можно назвать дополнением. Наука о такой обработке понятий есть метафизика» [152].

вообще*, мы спросим себя: до какой степени эта жизнь нераздельна с языком? В ответ на такой вопрос прежде всего придется устранить неразрывность (но не связь) с языком чувства и воли, которые выражаются словом, насколько стали содержанием нашей мысли. Затем в самой мысли отметим многое, не требующее языка. Так, дитя до известного возраста не говорит, но в некотором смысле думает, то есть воспринимает чувственные образы, притом гораздо совершеннее, чем животное, вспоминает их и даже отчасти обобщает. Потом, когда уже усвоено человеком употребление языка, непосредственные чувственные восприятия или существуют до своего соединения со словом, или даже никогда не достигают такого соединения. Подобным образом и сновидения, которые большею частью слагаются из воспоминаний чувственных восприятий, нередко не сопровождаются ни громкою, ни беззвучною речью. Творческая мысль живописца, ваятеля, музыканта невыразима словом и совершается без него, хотя и предполагает значительную степень развития, которая дается только языком. Глухонемой даже постоянно мыслит, и притом не только образами, как художник, но и об отвлеченных предметах, без звукового языка, хотя, по-видимому, никогда не достигает того совершенства умственной деятельности, какое возможно для говорящих. Наконец, в математике, науке совершеннейшей по форме, человек говорящий отказывается от слова и делает самые сложные соображения только при помощи условных знаков.

Из всего этого видно, что область языка далеко не совпадает с областью мысли. В средине человеческого развития мысль может быть связана со словом, но в начале она, по-видимому, еще не доросла до него, а на высокой степени отвлеченности покидает его как не удовлетворяющее ее требованиям и как бы потому, что не может вполне отрешиться от чувственности, ищет внешней опоры только в произвольном знаке [203, с. 153 и след.].

Если, несмотря на такую нетождественность мысли и слова, мы удержим в полной силе необходимость слова для мысли, чтобы не впасть в ошибки теорий, стоящих ниже Гумбольдта, и если спросим, когда и для какой именно умственной деятельности необходимо слово, то, по Гумбольдту, можно будет отвечать: слово нужно для преобразования низших форм мысли в понятия и, следовательно, должно появляться тогда, когда в душе есть уже материалы, предполагаемые этим преобразованием.

В этом смысле следует понимать и следующее место: «...язык есть вместе и необходимое усовершение (дополнение) мышления, и естественное развитие способности, свойственной одному только человеку. Это развитие не есть физиологически объяснимое развитие инстинкта» (и язык нельзя назвать инстинктом, хотя вполне последовательное и искусное строение языка возможно при совершенной грубости народа, точно так, как правильное строение ячеек сота не предполагает в пчеле никаких познаний). «Не будучи делом ни непосредственного сознания, ни свободы, язык может, однако, принадлежать только существу, одаренному сознанием и свободою; в этом существе он вытекает из неисследимой глубины его индивидуальности, ибо он вполне зависит от того, с какою силою и в какой форме человек бессознательно возбуждает к деятельности всю свою духовную личность»[18]. Заключенное здесь противоречие уничтожается тем, что слово нужно душевной деятельности для того, чтобы она могла стать сознательною, и появляется как дополнение тогда, когда есть уже все прочие условия перехода к сознательности.

Принявши после этого *дух*, в смысле сознательной умственной деятельности, предполагающей понятия, которые образуются только посредством слова, мы увидим, что дух без языка невозможен, потому что сам образуется при помощи языка, и язык в нем есть первое по времени событие. Мы можем даже признать язык самостоятельным по отношению к духу, разумеется, в том только смысле, в каком дух как высшая деятельность самостоятелен по отношению к другим душевным явлениям, и притом, если примем, что формы творчества мысли в языке отличны от тех, которые назовем собственно духовными. Язык и дух, взятые в смысле последовательных проявлений душевной жизни, мы можем вместе выводить из «глубины индивидуальности», то есть из души как начала, производящего эти явления и обусловливающего их своею сокровенною сущностью.

То же следует сказать об отношении языка к духу народному. Язык не может быть тождествен с этим последним; как в жизни лица, так и в жизни народа должны быть явления, предшествующие языку и следующие за ним. Взявши во внимание, что язык есть переход от бес-

---

[18] «Seiner gesammten geistigen Individualität ...den treibenden Anstoss ertheilt» [156, т. 6, с. 303—304]

сознательности к сознанию, можно сравнить отношение данной системы слов и грамматических форм к духу народному с отношением к нему известной философской системы. Как та, так и другая, завершая один период развития и подчиняя его сознанию, служит началом и основанием другому, высшему.

При всем этом божественность языка остается в стороне и вопрос о его происхождении становится вопросом о явлениях душевной жизни, предшествующих языку, о законах его образования и развития, о влиянии его на последующую душевную деятельность, то есть вопросом чисто *психологическим.* Сам Гумбольдт не мог оторваться от метафизической точки зрения, но он именно положил основание перенесению вопроса на психологическую почву своими определениями языка как деятельности, работы духа как органа мысли. Признание вопроса о происхождении языка вопросом психологическим определяет уже, где искать его решения и какое именно создание языка здесь разумеется: то ли, о котором говорили теории произвольного изобретения и божественного откровения языка, или то, на которое указывал Гумбольдт, говоря, что «язык не есть нечто готовое и обозримое в целом; *он вечно создается,* притом так, что законы, по которым он создается, определены, а объем и даже род произведения остаются неопределенными» [156, т. 6, с. 56]. Законы душевной деятельности одни для всех времен и народов; не в этих законах разница между нами и первыми людьми (по крайней мере вероятная разница в строении тела не кажется нам достаточным основанием утверждать противное), а в результатах их действия, потому что прогресс предполагает два производителя, из коих один, именно законы душевной деятельности, представляется величиною постоянною, другой — результаты этой деятельности — переменною. Если поэтому будем в состоянии определить законы прогресса языка, узнать, как он изменяется в течение веков под влиянием действующей на него мысли, как постепенно растет переменный агент в прогрессе языка, то есть найдем постоянные отношения, в какие становится уже сформированная масса языка к новым актам творчества, то и в этих последних, взятых в том виде, в каком их застаем в нас самих, сможем найти черты, общие нам с первыми говорившими людьми. Таким образом, в истории языка, в психологических наблюдениях современных нам процессов речи — ключ к тому, как совершались эти процессы в начале

жизни человечества. Этим устраняются мнения, подобные тем, которые мы видели у Шлейхера и можем встретить у других[19], будто время создания языка прошло, будто создание это требовало особенных, неизвестных нам и несуществующих теперь сил. Так называемое падение языка, которое Шлейхеру казалось постепенным его омертвением, с точки зрения Гумбольдта представляется постоянным повторением первого акта создания языка.

Неделимое из себя создает свое развитие, но стеснено в этом направлением путей, пройденных его народом. В применении к языку это выражается антиномиею: «язык есть столько же создание лица, сколько и народа». Законы развития языка в неделимом относятся к индивидуальной психологии; законы же языка как народного произведения, открываемые языкознанием, требуют дополнения со стороны нового еще отдела психологии, содержанием коего должно быть исследование отношений личного развития к народному. Как индивидуальная психология указывает не только общие для всех законы душевной жизни, но и возможное разнообразие и оригинальность неделимых, так психология народов должна показать возможность различия национальных особенностей и строения языков как следствие общих законов народной жизни. Таким образом, то направление науки, которое нам кажется лучшим, предполагает уважение к народностям как необходимому и законному явлению, а не представляет их уродливостями, как должно следовать из принципа логической грамматики.

Впрочем, здесь, оставляя почти совсем в стороне народно-психологические вопросы, тесно связанные с историею отдельных языков, обратимся к более легким — о значении слова в развитии неделимого.

IV. ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ПСИХОЛОГИЯ

Сближение языкознания с психологиею, при котором стала возможна мысль искать решения вопросов о языке в психологии и, наоборот, ожидать от исследований языка новых открытий в области психологии, возбуждая новые надежды, в то же время свидетельствует, что каждая из этих наук порознь уже достигла значительного развития. Прежде чем языкознание стало нуждаться в помощи

---

[19] Шеллинга, Ренана. См. [204].

психологии, оно должно было выработать мысль, что и язык имеет свою историю и что изучение его должно быть сравнением его настоящего с прошедшим, что такое сравнение, начатое внутри одного языка, вовлекает в свой круг все остальные языки, то есть что историческое языкознание нераздельно со сравнительным. Мысль о сравнении всех языков есть для языкознания такое же великое открытие, как идея человечества — для истории. И то и другое основано на несомненной, хотя многими не осознаваемой истине, что начала, развиваемые жизнью отдельных языков и народов, различны и не заменимы одно другим, но указывают на другие и требуют со стороны их дополнения. В противном случае, то есть если бы языки были повторением одного и того же в другой форме, сравнение их не имело бы смысла, точно так, как история была бы одною огромною, утомительною тавтологиею, если бы народности твердили зады, не внося новых начал в жизнь человечества. Говорят обыкновенно об исторической и сравнительной методе языкознания; это столько же методы, пути исследования, сколько и основные истины науки. Сравнительное и историческое исследование само по себе было протестом против общей логической грамматики. Когда оно подрыло ее основы и собрало значительный запас частных законов языка, тогда только стало невозможно примирить новые фактические данные со старой теорией: вино новое потребовало мехов новых. На рубеже двух направлений науки стоит Гумбольдт — гениальный предвозвестник новой теории языка, не вполне освободившийся от оков старой. Штейнталь первый, как кажется, показал в Гумбольдте эту борьбу теории и практики, или, вернее сказать, двух противоположных теорий, а вместе и то, на которую сторону должна склониться победа по суду нашего времени.

С другой стороны, психология не могла бы внушить никаких ожиданий филологу, если бы до сих пор оставалась описательною наукою. Всякая наука коренится в наблюдениях и мыслях, свойственных обыденной жизни; дальнейшее ее развитие есть только ряд преобразований, вызываемых первоначальными данными, по мере того, как замечаются в них несообразности. Так и первые психологические теории примыкают к житейскому взгляду на душу. Самонаблюдение дает нам массу психологических фактов, которые обобщаются уже людьми, по умственному развитию не превышающими уровня языка. Кто называет одним словом испытанные в себе или заме-

ченные в других различные обнаружения любви и кто эти явления, взятые вместе с другими, например, гневом, печалью, обозначает словом *чувство,* тот не чужд подобной разработки понятий. Подвигаясь этим путем, подводя частные явления под общие схемы, психология пришла к известным понятиям, между которыми общего, с ее точки [зрения], было только то, что обнимаемые ими явления происходили в душе; на этом основании она приписала душе столько отдельных способностей производить в себе или испытывать известные состояния, сколько было групп, не подводимых под одну общую: радость, печаль — это чувство; решимость, нерешительность — воля; память, рассудок, разум — деятельность познавательная; но чувство, воля, разум не имеют общего понятия, кроме понятия души, а потому душе приписаны отдельные способности понимать, чувствовать, иметь волю. Если цель всякой науки — объяснить явления, подлежащие ее исследованию, то теория душевных способностей не имеет научного характера. Как вообще понятия, образованные из признаков, общих многим единичным явлениям, должны говорить нам не более того, что в рассмотренных нами явлениях есть такие-то общие признаки, так и понятия разума, чувства, воли должны быть только общими и потому неясными очерками, повторяющими события, ярко изображенные нам самонаблюдением. В естественных науках общие понятия, правильно и постепенно образуемые из частных, ни для кого не имеют реального значения и всякому кажутся только средствами, созданными мыслью и нужными ей для обзора разнообразных явлений. Зоолог, например, не станет искать причины таких или других свойств этой собаки в отвлеченном понятии собаки вообще. Если же опытная психология утверждает, что познавательная способность производит представления, понятия, что человек помнит, потому что имеет память, то она нелогично принимает то, что в нас происходит, за реальные начала самих явлений и, по выражению Гербарта, из опытной науки превращается в мифологию.

Между тем нас действительно преследует необходимость искать причины душевных явлений. Язык, вообще соответствующий среднему уровню понимания в народе, не ограничивается обозначением душевных явлений посредством сравнения их с чувственными или другими душевными: назвавши любовь огнем, он от сравнения переходит к причине и говорит, что от огня в нас любовь, точно так же, как, наоборот, народный стих, не доволь-

ствуясь сравнением физических явлений с психическими, ночи с думою, утверждает, что у нас ночи темные от дум Божиих. Темный человек по-своему, грубо удовлетворяет потребностям, создающим впоследствии науку; в сравнении он ищет средства произвести самое явление, раскаляет следы, взятые из-под ног другого, чтобы произвести в нем любовь. И при высшей степени развития всякий, кому нужно иметь влияние на душу, ищет разгадки ее состояниям. Нельзя себе представить воспитателя без известной, истинной или ложной, сознательной или бессознательной, теории причинных отношений между явлениями душевной жизни, точно так, как без знания причин болезни можно быть только страдательным ее наблюдателем, а не врачом. Теория способностей, превративши общие схемы явлений в их реальные начала, сбилась с пути, указываемого обыденною жизнью, и сошла с действительно причинной точки зрения. Так, например, если, говоря, что страсть ослепляет человека, то есть дает одностороннее направление его рассудку, мы выражаем общее бессознательное убеждение, что психические явления различных групп видоизменяют друг друга своим влиянием, то тем самым указываем на явление, не объяснимое теориею способностей. В этой теории разум, чувство, воля — только логически соподчиняются друг другу и не могут быть приведены в другую зависимость, потому что как же будет возможно влияние познания на чувство, чувства на волю, если самое название их душевными способностями было следствием невозможности привести их к одному знаменателю?

Отсутствие причинной связи между явлениями нераздельно с другим важным недостатком теории душевных способностей, именно с тем, что явления представляются в ней одновременными и неподвижными членами системы. Как предмет грамматики того направления, которое называют практическим, есть литературный язык, притом не действительный, потому что в таком случае эта грамматика должна бы стать историческою вследствие разновременности слоев, заметных в каждом языке, а идеальный, так и предмет опытной психологии есть не действительный, а какой-то мыслимый, невозможный человек. Положим, мы представили описание найденного нами в современном человеке: можем ли мы устранить вопрос о том, встречается ли нам такая совокупность явлений в дикаре, в человеке прежних веков? Мы не избегнем также другого вопроса: всегда ли в этом образованном

была такая совокупность? Если не всегда, то где начинается в нем то состояние, которое мы назвали образованностью? Опыт нам скажет, что во многих образованных мы не встретим известных явлений и что в одном и том же эти явления постоянно меняются, так что не только чувства и акты воли мгновенно то являются, то исчезают, но и познавательная способность действует в разные времена с различною силою. Такое постоянное волнение не может быть обнято неподвижными схемами. Опытная психология, чтобы не разойтись с опытом, должна предположить, что способности до своего действительного появления существуют как возможности, так что, например, разум может быть без познаваемого, чувство без чувствуемого, причем между возможностью и действительностью будет ничем не заполненная пропасть.

Очевидно, что при таком состоянии науки сближение ее с языкознанием невозможно. Напрасно будем ей предлагать вопрос об условиях зарождения языка и его влиянии на последующее развитие, если ей самой чуждо стремление исследовать условия явлений.

Руководясь необходимостью внести причинный взгляд на душевную жизнь, легко можно заметить, что не все ее явления могут быть названы равно первоначальными. Так, относительно познания давно уже известно, что nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu[a], то есть что все действия, приписываемые различным способностям этой группы,— только видоизменения материала, данного чувствам, или, если захотим отрицать причинную связь между душою и миром, создаваемого душою во время чувственного восприятия. Согласно с этим память и воспоминание, которые удерживают и воспроизводят впечатления, фантазия, прихотливо их группирующая, рассудок, преобразующий их в понятия и суждения, как олицетворения без реального значения, как мифические существа, которые сами рождаются в одно время с тем, что производят, могут быть устранены. Преобразования чувственных впечатлений могут быть выведены из сил, которые не таятся в этих восприятиях до времени, а действительно возникают при известных условиях, подобно тому как физические силы не пробуждаются в веществе, а рождаются в нем при его взаимодействиях с другим. Условия

[a] Нет ничего в сознании, чего бы не было раньше в ощущении (Пер. с лат.— *Примеч. сост.*).

появления сил, видоизменяющих восприятия, будут взаимодействия этих последних; если иное представление забывается, другое помнится, то это не потому, что мы имеем способность помнить и забывать (это не объясняет дела), а потому, что одно испытывает большее давление со стороны других, а другое — меньшее, подобно тому как одна чашка весов опускается, а другая поднимается не потому только, что способны к этому, а потому, что на одной лежит тяжесть, на другой нет. Не следует смущаться тем, что употребленное нами слово «давление» имеет материальный смысл; психология, как и всякая наука, принуждена пользоваться языком, а язык и невещественное обозначает словами, первоначально выражавшими подлежащее чувствам. Сила не в словах, а в том, что при таком воззрении дается возможность определить психо-механический процесс возникновения сложных явлений из простейших стихий и управляющих ими законов и изгоняются мелкие душевные способности, столь же ненужные, как флогистон в химии и жизненная сила в физиологии. Это нисколько не противоречит опыту. Представления восстают из глубины души, сцепляются и тянутся вереницами, слагаются в причудливые образы или в отвлеченные понятия, и все это совершается само собою, как восхождение и захождение светил, без того двигателя, который необходим для кукольного театра.

Подобным образом разложимы и две другие области душевной жизни: чувство и воля. Признавши их первичными, необходимо было бы отказаться от их объяснения, потому что всякое объяснение было бы разложением их на простейшие представления. Но наблюдение показывает, что чувства не только сопровождаются мыслью, но и находятся от нее в зависимости. В этом можно увериться, сравнивши проявления чувства и воли в людях разных степеней развития. Развитие ума порождает новые чувства и стремления и подавляет старые. В дитяти желания настойчивее, чувства мельче и вообще все состояние духа изменчивее, чем во взрослом. Воля посредством мысли то совсем разрушает чувство, то подавляет его только на мгновение, давая ему возможность в следующий раз проявиться с большею силою. Вообще сомневаться во влиянии умственного развития на чувство и волю значит сомневаться во всесторонности прогресса и отрицать, что в образованном обществе менее возможны неукротимые порывы чувства, чем между дикарями. Не без основания мы ценим человека не по одному развитию ума, но и по

степени власти над собою, которая, как сказано выше, посредствуется мыслью.

Эстетические и нравственные чувства зависят от самого содержания представлений, но об остальных этого сказать нельзя. Поэтому причины чувства вообще можно искать не в том, что вообще представляется, а в том, каким образом представления действуют друг на друга.

Возьмем для примера чувство ожидания и предположим известным, во-первых, что различные восприятия при известных условиях ассоциируются, соединяются между собою, так что одно, которое мы вспомнили, приводит на память и другие, во-вторых, что одинаковые представления сливаются между собою. Положим, мы едем по знакомой дороге; представления предметов, замеченных нами прежде, образовали в нас ряд, первый член которого вызывает в сознании все остальные. Мы видим мост через речку и при этом думаем, что за мостом начнутся пески, потом лес, затем гора, на которой стоит монастырь. Если бы прежние представления возникали в нас по мере того, как мы видим все эти предметы, то вновь полученные нами их образы сливались бы с прежними и не произошло бы никакого определенного чувства; но мысль наша забегает вперед и представляет нам гору и монастырь, тогда как перед нами еще пески, и представление горы, вызванное к сознанию другими, связанными с ним, то вновь подавляется тем, что мы действительно видим, то всплывает опять. При таком колебании представлений происходит неприятное само по себе чувство ожидания. С ожиданием сродно другое неприятное чувство — желание. Оно происходит тогда, когда мы представляем предмет, от которого можем ожидать удовольствия, но вместе сознаем, что для удовольствия нашего недостает действительного присутствия этого предмета. Мы желаем есть, когда в более или менее заманчивом виде представляем пищу, но чувствуем недостаток чувственных впечатлений, сопровождающих еду. Таким образом, мы желаем не самого предмета, а известных видоизменений его представления, известного приятного чувства удовлетворения. На возражение, что можно представлять отсутствующий приятный предмет и не желать его, отвечают, что в таком случае и предмет вовсе не представляется приятным для нас в эту минуту: мы думаем, что он когда-то доставлял нам удовольствие. Этими примерами мы хотим сказать, что чувство вообще может быть названо состоянием души при известных движениях

представлений (в обширном смысле этого слова), при изменении их взаимных отношений.

В основании третьего разряда душевных явлений, воли, лежит желание, но между волею и желанием есть разница. Я могу желать совершенно независимого от моей воли, совершенно несбыточного по моему собственному мнению, например, чтобы подул такой ветер, при котором я найду затишье, чтоб взошла такая-то звезда, чтоб судьба дала мне богатство, и от этой несбыточности нисколько не уменьшается сила желания. Желание нередко идет даже наперекор воле, например, можно думать про себя: «чтоб он пропал», но при встрече не только не пустить ему камня в голову, что вполне бы зависело от воли, но снять шапку и раскланяться. То, чего я хочу, непременно должно мне казаться возможным (причем, конечно, возможно с моей стороны заблуждение); оно должно вызывать в сознании известные представления, с которыми ассоциировалось прежде и которые необходимо должны осуществиться при моем содействии прежде, чем достигну того, чего хочу. Таким образом, воля происходит тогда, когда, желая, мы видим вместе возможность посредственно или непосредственно произвести желаемое; она есть, как и желание, результат известного отношения представлений [218].

Такова в общих чертах господствующая теперь гербартова теория представлений как сил, вся основанная на стремлении постигнуть законность душевной жизни. Она первая поставила психологию на степень науки, освободивши ее и от грубого, непригодного и в практическом отношении эмпиризма, и от некоторых ошибочных предположений. Признавая в ней многое неопровержимым и не оспаривая самой мысли о душевном механизме, можно и должно, однако, спросить, все ли может объяснить этот механизм и нет ли в параллелограмме душевных сил такой, величина которой для нас не определена и неопределима. На этот вопрос Лотце [174] отвечает следующим образом: «Без сомнения, наша наука не станет выше средств нашего познания и должна будет признать за ряд данных фактов то, чего не сможет вывести из одного основания. Усилия во что бы то ни стало свести все к одному вводят только в искушение бессознательно устранить кое-что из данного содержания фактов, чтобы легче объяснить остальное. Мы признаем законным всякое требование видеть во всех проявлениях одного и того же существа лишь различные следствия его собственной

природы, но не в состоянии удовлетворить этому требованию в науке. По немногим местам, какие комета в разные времена занимала на небе, мы заключаем о дальнейшем ее пути; прошедши через известные точки, она, по законам небесных движений, необходимо должна пройти через другие, принадлежащие вместе с первыми к одной законом определенной кривой. Такую же последовательность мы предполагаем в душе. Если природа ее таким, а не другим образом проявилась при известном возбуждении (Reiz), то и следующее ее проявление, каким она ответит на другое возбуждение, уже не предоставлено ее произволу. Один шаг определяет все следующие, и как бы ни были разнообразны внешние возбуждения, отношения души к ним обусловлены тем, как она относилась к первому из этих возбуждений. Различные воздействия души на внешние возбуждения не лишены взаимной связи, а слагаются в цельное выражение последовательной многосторонности души. Но как астрономия по одной точке в пути кометы не может судить о ее быстроте и направлении, так и мы в одном способе проявления души не найдем средств предсказать то, как она выскажется при других условиях. Тем не менее в небесном теле в каждую минуту вполне есть движение, определяющее его дальнейший путь; точно так и в каждом отдельном проявлении души может уже заключаться внутренняя необходимость таких, а не других следующих проявлений. Связь всех точек в пути кометы заключается в законах притяжения и инерции; закона, который бы представил нам все различные деятельности души, несмотря на их формальное различие, звеньями одной и той же цепи развития, следовало бы искать гораздо глубже. Этот закон предполагает знание, почему существо, видящее свет и цвета, когда возбуждено волнами эфира, необходимо должно слышать звуки, если колебания воздуха действуют на его слух, или почему его природа, при одних впечатлениях (Eindrücke) производящая наглядные, но безразличные восприятия (Wahrnehmungen), под влиянием других испытывает удовольствие и неудовольствие. Вряд ли нужно говорить. что такая задача никогда не была решена и что не видно никакой возможности ее решения. Всякая психология будет убеждена, что такая непрерывная последовательность есть в природе души, но ни одна не сумеет выразить ее закона. Требование такого единства души может всегда быть путеводною нитью наших исследований, но при самом исполнении их мы принуждены

довольствоваться признанием различных проявлений души за данные факты» [174, т. 1, с. 189—191].

Было бы ошибочно принимать полную независимость разума, чувства и воли. «Наблюдение слишком явственно показывает, что с течением представлений связано чувство, что из удовольствия и неудовольствия развивается стремление достигнуть желаемого и устранить нежелаемое. Но такая очевидная зависимость не решает того, представляет ли предшествующее событие полную удовлетворительную причину, своею собственною силою производящую последующее, или же предшествующее есть только обстоятельство, служащее поводом последующего, и действует вместе с другою силою, ускользающею от нашего наблюдения. Точный разбор фактов устранит это сомнение. Если нам удастся в данном найти решительно все зародыши и стихии будущего и вместе — их движение, из которого само собою должно образоваться будущее, то мы будем иметь основание считать предшествующее достаточною причиною последующего. Если же в результате окажется излишек, не объяснимый предшествующими обстоятельствами, то мы принуждены будем заключить, что в них не было полного основания последующего явления, что к ним следует прибавить еще одно, не замеченное нами условие.

Сравнение упомянутых душевных явлений принуждает нас, как кажется, принять последнее. Если будем рассматривать душу как существо познающее (vorstellendes Wesen), то ни в одном из состояний, в какие она может быть приведена совершением этой деятельности, мы не откроем достаточного основания, которое принудило бы душу, оставив такой способ своего проявления, развить в себе чувства удовольствия и неудовольствия. Конечно, может казаться, что ничего не может быть естественнее того, что непримиренные противоположности представлений, борьбою своею причиняющих насилие душе, производят в ней чувство неудовольствия, из которого должно возникнуть стремление к исцелению. Но это так кажется только нам, существам более чем познающим; эта последовательность не сама собою разумеется и выводится из внутреннего опыта, давно приучившего нас к ее неизбежности и заставившего нас упустить из виду, что на деле есть перерыв между предшествующим и последующим членом ряда, перерыв, который можем заполнить, только принявши новое, еще не замеченное нами условие. Независимо от опыта, познающая душа не нашла бы

в себе причины иначе воспринимать свои внутренние изменения, даже угрожающие ее бытию, чем с тою же равнодушною точностью наблюдения, с какою она смотрит на борьбу посторонних сил. Если бы при таком холодном восприятии из других источников возникло чувство, то душа только чувствующая, даже при самом жестоком страдании, не нашла бы в себе ни причины, ни способности перейти к стремлению изменить свое состояние; она бы страдала, не возбуждая себя к воле. Так как в действительности — не то, то в душе должна с самого начала заключаться способность чувствовать удовольствие и неудовольствие, и течение представлений, воздействуя на природу души, должно не создавать из себя, а только возбуждать проявление этой способности; далее, чувства, какие бы они ни были, становятся только мотивами (Beweggründe) способности воли, которую они уже застают в душе, которой дать, если б ее не было, они бы не могли. Это убеждение никак не могло бы быть заменено уступкою, которую нам могут делать: что, конечно, известное отношение представлений само по себе еще не есть вытекающее из него чувство удовольствия и неудовольствия или воля, но что чувство и стремление — не что иное, как формы, в каких эти отношения воспринимаются сознанием. Мы должны бы были прибавить, что именно эти формы восприятия вовсе не второстепенные прибавления (Beiwerk), о коих можно бы было упомянуть только по поводу расположения представлений, составляющего сущность дела; существенное здесь именно в том, как эти представления являются душе (das wesentliche liegt hier vielmehr in der Art des Erscheinens). Чувства и стремления, именно как чувства и стремления, имеют цену для душевной жизни, значение коей не в том, что бывают разные сочетания представлений, которые, между прочим, доходят до сознания в формах чувства и воли, а в том, что природа души в состоянии испытывать от чего бы ни было чувства и стремления» [174, т. 1, с. 194—196].

Принимаемые таким образом три способности «не отдельными корнями вырастают из почвы души», но представляются тремя степенями ее деятельности, так что воля возбуждается чувством, а чувство — представлениями. Что до затруднения, представляемого бытием способностей в возможности (in potentia), то оно, и по мнению Дробиша, одного из представителей школы Гербарта, не существует и для Лотце, потому что способности — это «не зародыши, лежащие в душе в ожидании развития

и развиваемые возбуждениями (Reiz), не сжатые пружины, которые распрямляются от внешних влияний, а только роды отношений души (Verhaltungsweisen) ко внешним влияниям, возникающие в ней не раньше и не позже самих влияний; а их возможность есть только отвлеченное понятие в мысли человека, рассуждающего об условиях их действительного существования, потому что эти условия заключаются не в одной сущности души, но вместе и в свойстве внешних возбуждений» [138а, с. 2], в отношениях души к этим последним. «Душа, — говорит Лотце, — не по частям проявляется в этих способностях, не так, что одни из ее частей пробудились, а другие еще спят, напротив, в каждой форме своей деятельности действует вся душа; уже в представлении она приводит в действие не одну свою сторону, а всей своей целости дает одностороннее выражение, потому что на известное возбуждение она может отвечать не всеми, а только известною возможностью своего проявления. Сравнивши *четыре* с *пятью,* увидим, что первое единицею меньше второго; но без особого требования само это число не прибавит, что оно вдвое больше двух и вдвое меньше восьми, и нужны новые сравнения, чтоб привести себе на память и эти отношения. Однако в каждом из этих отношений выражается вся природа *четырех,* но только односторонним образом, соответственно нашей точке зрения. Или, возвращаясь к прежнему сравнению, по одной точке никто не может судить о направлении и быстроте движущегося тела, а между тем в каждое мгновение в нем вполне действует сила, определяющая его дальнейший путь. Так, в деятельности представления для нас высказалась не вся природа души, и не видно, что в следующее за тем мгновение представление может перейти в чувство и волю; однако в этой частице пути развития души действует вся ее природа. Божественный разум мог бы по одной неделимой точке судить о направлении небесного тела, не нуждаясь для этого в протяженной части его пути, точно так, как и в одном проявлении души ему бы предстояла вся ее природа и необходимость при других условиях перейти к другим формам действия; человеческому же разуму остается только исподволь исчерпывать эту глубину знания и при этом помнить, что в основании принимаемой нами множественности способностей лежит единая сущность души. Впрочем, мы не имеем основания считать признание различия способностей только следствием слабости нашего ума; в некотором смысле, это — самая сущ-

ность дела. Быть может, даже божественный разум не нашел бы в одном акте представления, почему за ним должно следовать чувство; он бы только во всем разумном смысле душевной жизни яснее нас увидел причину, повелевающую этим явлениям быть вместе и следовать друг за другом, причину, подобную идее, одушевляющей стихотворение, крепко и необходимо связующей разнообразные его части, из коих ни одна сама не развила бы из себя другой.

Всякая психологическая теория необходимо признает несколько таких способов проявления души, которых нельзя свести в один. Однако учение, которому психология обязана столь многим, признает множественность только в непосредственных воздействиях души на возбуждение извне, то есть только в чувственных восприятиях. И оно полагает, что нельзя вывести друг из друга этих первейших проявлений души, и не берется сказать, почему существо, видящее свет, воспринимает другие впечатления в виде звуков. Напротив, все высшие деятельности (по этому учению) будто бы вполне вытекают из этих первичных состояний; душа, раз создавши этот первичный материал, как будто оставляет свою творческую деятельность, предоставляет свои произведения законам их взаимодействия. Таким образом, душа в своей дальнейшей жизни оказывается только сценою, которая хотя и сопровождает сознанием то, что на ней происходит, но не обнаруживает на это никакого другого влияния. Против этого именно направлены наши замечания. Творчество души обнаруживается не один только раз при создании простых ощущений; напротив, хотя ощущения и подчиняются в своих взаимодействиях известным механическим законам, но эти законы не исчерпывают и не объясняют высших явлений духовной жизни. Механическое течение восприятий служит только поводом, только вызывает новые формы деятельности души, которые никак бы не вышли из самого этого механизма. Душа точно так относится к каждому из своих внутренних состояний, как относилась ко внешним возбуждениям: на каждое свое состояние она может ответить такого рода деятельностью, какой мы не в состоянии вывести из предшествующих обстоятельств, которая действительно заключена не в одних только этих обстоятельствах» [174, т. 1, с. 196—199].

Нам остается только сказать несколько слов об отношении изложенных здесь мыслей к нашему предмету. Не

только чувство и воля не могут быть выведены вполне из отношений между представлениями, но и в более тесном кругу явлений умственной жизни представлять последующее и высшее прямым следствием немногих известных нам предшествующих обстоятельств значит невольно обольщать себя и других. Говоря о переходе образа предмета в понятие о предмете, в более исключительно человеческую форму мысли, мы увидим, что этот переход может совершиться только посредством слова, но при этом будем помнить, что само слово никак не создает понятия из образа, что понятие, как и многое другое в личной и народной жизни, навсегда останется для нас величиною, произведенною, так сказать, умножением известных нам условий на неизвестные нам и, *вероятно,* неисследимые силы. Здесь нет призыва к смиренному бездействию, основанному на том, что ум наш слаб, а пучина премудрости Божией бездонна, и есть только законное сомнение в близости конечной цели мысли, то есть знания связи явлений. Кажется, лучше, при равенстве знаний, находить, подобно Лотце, темные стороны в предмете, чем считать этот предмет почти или совершенно ясным.

Слово, предполагаемое известными степенями развития мысли, в свою очередь, предполагает чувственные восприятия и звук, а потому мы начнем с этих последних условий.

V. ЧУВСТВЕННЫЕ ВОСПРИЯТИЯ

Мы не можем представить себе безусловного отсутствия в нас душевной деятельности, точно так, как глаз наш не может видеть совершенной тьмы. Дни и часы, которые мы называем потерянными для жизни, все же дни и часы, все же время, а представление времени для нас неразлучно с представлением ряда событий в душе. Если мы постараемся удалить занимающие нас обыкновенно мысли и чувства и прекратим доступ впечатлениям зрения, слуха, обоняния и, насколько это возможно, вкуса и осязания, то все же нам останутся впечатления, неотделимые от жизни нашего организма: известная степень напряженности и ослабления мускулов и органической теплоты, сопровождающих процесс пищеварения, степень давления воздуха на все наше тело и вообще изменения, которые мы обнимаем общими словами: болезнь и здоровье. Обыкновенно эти впечатления не замечаются взрослым

человеком и как бы подавлены другими, более явственными, хотя иногда сами вытесняют все остальные и на некоторое время вполне овладевают нашим вниманием. Это последнее бывает или тогда, когда вследствие известных соображений мы ждем опасных для себя изменений в организме, что нередко случается с мнительными людьми, или когда эти впечатления достигают значительной степени силы, например, когда чувствуем голод, жажду, усталость, всякую боль или, напротив, удовольствие от известного состояния организма, от удовлетворения физическим потребностям. Совокупность таких ощущений называют *общим чувством*. Может показаться странным, что к одной и той же группе явлений причисляются, по-видимому, столь далекие друг от друга ощущения, как боль и усталость (которой мы не назовем болью), но дело в том, что все они указывают на состояние нашего организма, а не на свойства внешних тел, как остальные чувства, и что во всех их преобладающею в глазах наблюдателя чертою является связанное с ними удовольствие и неудовольствие.

Соответственно свойствам данных, доставляемых общим чувством, оно не имеет особого органа; орган его — все пространство тела снаружи и внутри, откуда только идут чувствительные нервы к головному и спинному мозгу. Осязание сходно в этом с общим чувством, но органы его — не все тело, а только его поверхность, особенно те места, где, как в концах пальцев и в губах, наибольше нервов осязания. Впечатления общего чувства постоянно сопровождают все более сложные действия души и не только служат им фоном, но и дают им известное направление. Известно, например, что когда нам от физиологических причин не по себе, мы думаем и чувствуем иначе, чем когда мы совершенно здоровы. Легко, однако, заметить, что при нормальном состоянии нашего организма эти впечатления не доходят до сознания, что даже боль, голод, усталость вовсе не замечаются или забываются, если мы чем-нибудь заняты. Все то, что заставляет нас забыть о состоянии нашего тела, есть явление сложное и сравнительно позднейшее; даже чувственный образ поверхности предмета, обнимаемой нами, по-видимому, одним взглядом, предполагает мелкие, неделимые восприятия, еще не сложившиеся в образ предмета с двумя измерениями. Если устраним все приобретаемое нами впоследствии, то окажется, что при самом начале развития в душе есть, с одной стороны, впечатления общего

чувства, которые назовем субъективными в том смысле, что дают знать душе только о состоянии нашего тела, с другой — впечатления объективных чувств. Эти последние впоследствии проецируются, то есть соединяются в известные группы и в таком виде принимаются душою за внешние для нее предметы; но тогда еще разъединены, а потому имеют еще только субъективное значение и стоят еще на степени общего чувства, потому что представляются только изменениями организма. Устранивши физиологический вопрос об том, такова ли деятельность зрительных, слуховых и других чувственных нервов в ребенке, только что начинающем жить, как и во взрослом, мы должны с психологической точки зрения принять, что если и всегда, как нужно полагать, глаза видят не что иное, как свет, ухо слышит только звук, то эти впечатления вначале имеют для души совсем иное значение, чем впоследствии, не могут возбуждать такого интереса, какой имеют для нас те же впечатления, сложившиеся в образы внешних предметов (ср. [174, т. 2, с. 168 и след.; 203, с. 235, 246, 282 и след.]).

Субъективные впечатления общего чувства и совершенно не сходные с ним по своей последующей судьбе впечатления объективных чувств могут даваться вместе в различных сочетаниях и, без сомнения, сменяются друг другом в душе (например, звук — светом, холод — теплом); но вызываемое этою сменою состояние души не будет походить на чувства, испытываемые нами при смене уже организованных восприятий. Это состояние представляют особым душевным явлением и называют тоже общим чувством.

Итак, одним названием обозначаются два явления: а) восприятие впечатлений от состояния тела и б) состояние души при хаотическом смешении этих впечатлений с впечатлениями других чувств, еще не сложившимися в образ внешнего предмета. Общее чувство, принятое в первом смысле, имеет хотя не выразимое, но определенное содержание, сообщает душе такие данные, каких она не может получить ни от какого другого чувства, и только сопровождается удовольствием и неудовольствием, а не исчерпывается ими; во втором смысле — оно лишено определенного содержания, есть только известная форма отношения души к неопределенным членам и вполне заключается в категориях удовольствия и неудовольствия. В первом смысле общее чувство однородно со зрением, слухом, обонянием, во втором — со скукою,

ожиданием и т. п. И в том и другом значении общее чувство характеризует первое время жизни. Субъективные ощущения состояний организма отодвигаются на задний план лишь по мере того, как образуется для души различие между внешним и внутренним, то есть по мере проекции впечатлений объективных чувств. Оставляя в стороне важный психологический вопрос об том, что заставляет нас ставить вне себя свои личные ощущения и как совершается этот процесс выделения мира из души, мы на основании данных, замечаемых во взрослом человеке, постараемся определить степень удаления впечатлений пяти объективных чувств от субъективного общего и таким образом найти общие свойства человеческой чувственности. Предварительно, однако, нужно обратить внимание на следующее.

Вайтц приписывает запутанность учений о чувстве (Gefühl) частью сбивчивости терминологии, частью тому, что весьма трудно при исследовании известных состояний духа (то есть чувства в собственном значении и воли) отделить влияние организма от влияния собственно душевных явлений. «Нередко,— говорит он,— смешивают совершенно различные понятия, например, голода и благодарности, которые одинаково называются чувствами, тогда как между ними нет ничего общего: голод есть только известное нервное возбуждение (Nervenreiz), впечатление, воспринимаемое душою и по законам организма инстинктивно производящее известные движения, назначение коих — устранить это впечатление и восстановить безразличное состояние организма; благодарность же сама по себе не вытекает (непосредственно) из нервного раздражения, не производит телодвижений и есть явление совершенно психическое. Так и всякого рода боль есть явление физиологическое в нервах и не имеет ничего общего с душевными страданиями. Душевные чувства относятся целиком к психологии, тогда как телесными ощущениями (sinnliche Empfindungen) психологическая теория занимается лишь настолько, насколько они содействуют образованию пространственных представлений и влияют на душевные чувства, а в прочем предоставляет их объяснение физиологии» [218, с. 286—287].

Действительно, есть большая разница между физиологическим и психологическим взглядом на чувства. Физиология исследует только заключенные в организме условия, без которых было бы невозможно образование в душе известных ощущений; психология не спрашивает об

этих условиях, не доискивается, какие изменения происходят в теле, когда мы чувствуем голод, усталость или свет и звук, и принимает ощущения за готовые данные душевной жизни. «Ощущение в сознании,— говорит Лотце,— вовсе не сопровождается воспоминанием о свойстве внешних движений, возбудивших деятельность органа: колебание воздуха (а вместе и изменение в слуховом нерве) в душе заменяется звуком, дрожание эфира — цветом; и звук, и цвет, конечно, следствия, но не изображения своих внешних причин. Поэтому напрасно было бы при исследовании влияния этих ощущений на дальнейшую внутреннюю жизнь обращаться к свойствам их внешних причин. Как в звуке мы слышим самый звук, а не количество звуковых волн, так музыка не гармоничнее для того, кто знает, как образуются звуки и их сочетания, чем для другого, который, не зная этого, просто поддается ее влиянию» [174, т. 2, с. 169]. Нетрудно, стало быть, остаться на психологической точке зрения, говоря о чувственных впечатлениях. Что же касается до опасности смешать эти последние с чисто психологическими чувствами, то мы ей не подвергнемся, хотя, как кажется, несколько отступим от теории, которой следует Вайтц. С точки [зрения] Гербарта нельзя видеть в голоде душевного чувства, потому что такое чувство считается явлением вторичным и производным; но с другой, на которую мы указали выше, возможно другое заключение. В данных общего чувства, а равно и осязания, вкуса и прочих, заметны две стороны: 1) впечатления от свойств, приписываемых нами внешним предметам и собственному телу, и 2) оценка значения этих впечатлений для нашего индивидуального бытия, испытываемое по их поводу чувство удовольствия и неудовольствия. При таком различении чувство голода, хотя не может быть названо чувством в том смысле, как благодарность, но заключает в себе стихии однородные с этою последнею, которые мы будем называть чувством и которые не могут быть выведены из взаимодействия представлений, потому что являются уже по поводу простейших чувственных впечатлений.

Различие чувственных впечатлений разных органов заключается столько же в свойстве, сопровождающем их чувства, сколько и свойствах объективного содержания,— то и другое тождественны по связи.

Напряженность чувства находится в обратном отношении к раздельности содержания впечатлений. Впечатления общего чувства бедны содержанием и так неясны, что

ни отдать себе в них отчета, ни передать их другому нет никакой возможности; но сила чувства — неудовольствия — может быть так велика, что почти совершенно подавляет содержание впечатления. Это легко заметить при сравнении общего чувства с другими: приближая руку к огню, получаем впечатление теплоты, то есть осязанием познаем известное качество предмета; вложивши ее в огонь, мы чувствуем боль, а свойство производящего ее предмета для нас потеряно, так что если б мы не прибегли к пособию других чувств, то и не знали бы, происходит ли эта боль от пламени, от холода или же от действия каких-нибудь едких кислот. Подобным образом боль в языке от чего-нибудь жгучего уже перестает быть вкусом.

Гораздо явственнее и разнообразнее, сравнительно с общим чувством, впечатления вкуса и обоняния, и сопровождающее их чувство не так сильно. Известный вкус или запах могут быть противны до рвоты, до обморока, но даже и в таком случае они не боль и различаются между собою не только по степени силы, но и по качеству, так что мы не смешиваем, например, двух родов горечи, одинаково для нас неприятных, и замечаем их тонкие оттенки.

Осязание может возбудить сильную степень удовольствия и отвращения, но сопровождающее его чувство может быть почти совсем незаметно при полной определенности содержания впечатлений, тогда как вкус, запах непременно или приятны, или неприятны, а безразличие считается их полным отсутствием. Относительно раздельности содержания довольно сказать, что осязание вместе со зрением имеет пред другими чувствами то преимущество, что одновременные потрясения нервов не смешиваются в нем в одно, как, например, смешиваются впечатления обоняния, а совместно передаются душе. На этом основано значение осязания для образования представления пространства.

Чистый, но не оглушительный звук сам по себе нам более или менее приятен, и только известные соединения звуков неприятно поражают слух. При этом неудовольствие никогда не достигает до степени отвращения, как в трех низших чувствах.

Цвета, как бы ни безобразно было их соединение, не возбуждают даже и той степени неудовольствия, какую вызывают диссонансы, о которых мы говорим, что они «уши дерут» или «терзают слух». Во всех впечатлениях

зрения, кроме ослепительного блеска, который скорее относится к общему чувству, мы не видим ничего нарушающего правильное течение жизни нашего организма. Болезненное действие известных цветов может быть следствием довольно редких идиосинкразий, знаменательных для физиологии и психологии, но не уничтожающих общего правила. Этому бесстрастию, с каким мы воспринимаем впечатления зрения и слуха, соответствует бесконечное разнообразие доступных нам оттенков звука и цвета, которых ни по числу, ни по определенности и сравнивать нельзя ни с какими другими восприятиями.

По мере того как с увеличением раздельности впечатлений по направлению от общего чувства к зрению уменьшается сила сопровождающей их физической боли или наслаждения[20], все яснее выступает другого рода оценка впечатлений, именно — чувство их собственной красоты, независимой от согласия или несогласия с требованиями нашего организма. Такой объективной оценки не заметно в общем чувстве, но она есть уже в других низших. Так, например, мы уже не ограничиваемся животным удовольствием, какое доставляет вкусная пища, а бессознательно переносим в нее это удовольствие, в ней самой находим достоинства, которые могут нам открыться только путем вкуса. Сладость предмета представляется нам его собственною заслугою, его дружелюбным расположением к нам, горечь, острота — злостью. Чтобы убедиться, что это не фраза, довольно вспомнить, что, например, и в нашем и в других языках представлением сладости обозначаются вполне объективные качества предметов, например, в галицко-русском наречии *солодкий* значит «милый». В высших чувствах исчезает почти всякий след эгоистической оценки. Мы убеждены, что в сочетаниях звуков и красок наслаждаемся не нашим личным чувством, а тем, что звуки, краски расположены так, а не иначе, и потому сами по себе хороши.

Наклонность наслаждаться в явлениях их собственным достоинством нераздельна со стремлением искать в них внутренней законности. Само собою, что и то и другое становится заметным не в то время, когда душа воспринимает только отдельные чувственные качества, потому что

[20] Вместе с тем уменьшается важность чувств для организма. Потеря слуха, зрения может быть местным злом и совместима с здоровьем; гораздо опаснее потеря обоняния и вкуса, а с прекращением общего чувства кончается жизнь.

тогда эти восприятия еще близки к общему чувству, а тогда, когда становится возможным сравнение этих восприятий, получивших уже объективное значение. Каждому из сравниваемых чувственных качеств человек назначает известное место в ряду других однородных и весь ряд представляет одною стройною системою. Природа самих восприятий содействует этому в различной мере. Так, звук разлагается для нас на лестницу членов, коих расстояние друг от друга, сродство и противоположность мы представляем вполне их собственным требованием; цвета менее определенным образом повторяют ту же законность отношений, а впечатления других чувств служат только слабым ее отголоском. Свойство звуков слагаться в законченные и легко уловимые в целом сочетания раньше становится понятно человеку, чем подобные же свойства других чувственных впечатлений; искусство легче овладевает звуками, чем, например, вкусами,— и музыка всегда будет совершеннее поваренного искусства, потому что легче построить гамму звуков, чем вкусов.

Как отдельные содержания восприятий, так систематизирует человек и их общие формы — пространство и время. Человек, конечно, не имел бы представлений пространства, если бы зрение и осязание не передавали ему разом двух или нескольких впечатлений. Из свойства этих чувственных данных человек бессознательно выводит их пространство и в этом, вероятно, не отличается от животных; но эта форма становится для него законом самих чувственных явлений. Так, например, восток первоначально для нас там, где восходит солнце, запад — там, где оно заходит; но мы видоизменяем эти чувственные данные, так, что упомянутые точки горизонта не меняются для нас по временам года вместе с положением солнца, а остаются неподвижными и служат законом действительных явлений: восток не там, где восходит солнце, а там, где оно *должно* восходить. Подобным образом мы бы не в состоянии были делить время и сравнивать величину его частей, если бы не встречали в природе периодического повторения явлений, но полученные таким путем деления исподволь теряют для нас свою случайность, течение времени становится неизменною мерою движения, вовсе не зависимою от действительных явлений; день и ночь, величины изменчивые, превращаются в неизменную величину — сутки и т. д. Каждое мгновение, заполненное известным явлением, кажется нам частью одного

целого, которому ни начала, ни конца мы не знаем, но которое мы принимаем за целое.

Таким образом, в ряду различных по органам чувственных восприятий взрослого человека, рассматриваемых как одновременные члены системы, замечаем, что раздельность восприятий и объективность их оценки возрастает по направлению от общего чувства к так называемым высшим, то есть к зрению и слуху. Подобное увеличение раздельности и объективности будет видно и в жизни всякого отдельного чувства, взятого порознь. Во-первых, степень раздельности восприятий одного и того же чувства и количество отношений, замечаемых между ними, не есть нечто неподвижное, но возрастает с развитием отдельных лиц. На каждом шагу встретим случай к подтверждающим это наблюдениям. Тонкость слуха, свойственная музыканту, тонкость осязания, замечаемая в слепорожденных и шулерах, разборчивость вкуса гастрономов в большинстве случаев зависят не от совершенства органов, не от того, что они с самого начала получают другие внешние впечатления, а от упражнения, от привычки. При равенстве условий, то есть при тех же возбуждениях извне и при отсутствии изменений в органах, раздельность восприятия может непроизвольно и путем произвольных соображений увеличиваться до неопределимой степени. На этом основании предполагаем, что если ребенок получает те же впечатления, что и взрослый, то решительное большинство их имеет для него то же значение, что для нас ощущения общего чувства. Например, если на первых порах он произносит только легчайшие сочетания губных согласных с *а*, то все остальные членораздельные звуки существуют для него лишь в той мере, в какой для нас мудреное слово чужого языка, которое мы слышали, но повторить не можем, или сложный мотив, от которого нам остается только известное чувство, а не зоспоминание завершенного круга звуков. И впечатления зрения, вероятно, представляются ребенку как более или менее неопределенный свет и только исподволь слагаются в определенные очертания.

То же, по-видимому, и в жизни народов. Древние языки, по крайней мере индоевропейские, имеют только три основные гласные (*а, и, у*) и уже относительно поздно вырабатывают те неуловимые для непривычного слуха средние звуки, какие встречаем во многих новых языках. Это зависит не от невозможности принудить органы произ-

нести эти звуки, а от того, что они не замечались, хотя и могли случайно встречаться в говоре. Кажется также, что в истории музыки можно бы открыть увеличение любви к сложным модуляциям и сочетаниям звуков, подобно тому как в платье люди, стоящие на низкой степени цивилизации, предпочитают яркие цвета, образованные же — темные или бледные.

Во-вторых, в связи с раздельностью возрастает объективная оценка чувственных впечатлений. Есть разница между грубым, хотя все же не животным утолением голода и жажды и наслаждениями гастронома и знатока вин: во втором случае человек менее занят своим личным чувством, чем свойствами самих потребляемых предметов. Еще заметнее эта разница в сложных сочетаниях чувственных восприятий. Древний и, как не совсем верно говорят, близкий к природе человек смотрел на природу только своекорыстно, что видно из языка и поэзии; как детям, природа нравилась ему, насколько была полезна; если бы он обладал всеми техническими средствами искусства, то все же ландшафтная живопись была бы для него невозможна. Важность этой последней в наше время свидетельствует не только о большем знании природы, но и о большем уменье ценить ее самостоятельную красоту.

В заключение повторим сказанное несколько выше, что движение в развитии чувств становится для нас заметным не тогда, когда, по предположению, они еще близки к общему чувству, а тогда, когда впечатления их, сложившись в образы предметов, послужили, каждое по-своему, для создания мира. Тем совершеннее наши чувственные восприятия, чем прекраснее кажется нам этот мир и *чем более мы отделяем его от себя.* Такое отделение не есть отчуждение: оно только сознание различия, предполагаемое тем, что мы называем намеренным влиянием человека на природу и свою собственную жизнь. Если мы таким образом вносим в характеристику чувственности, с которой начинается развитие, наиболее сложные явления душевной жизни, именно отделение *я* от *не я* и связанные с этим изменения в оценке явлений, то это на основании предположения, что уже самые первые воздействия души на внешние возбуждения должны быть сообразны со всеми остальными ее проявлениями: чувства человека в первое время его жизни характеризуются тем, на что они пригодны при дальнейшем развитии. От этого

развития, которое нам известно из наблюдений над собою, заключаем к свойствам чувств, лишенных развития, о которых судить иначе мы не можем, потому что никакое наблюдение над ребенком не покажет, как именно представляется свет, звук и проч.

Таким же путем приходим к заключению о чувственности животных, душевная жизнь коих известна нам еще меньше жизни ребенка. Нельзя отказать животному в способности проекции восприятий: оно угрожает, защищается, ищет пищи, вообще вне себя находит причину своих ощущений. Механизм сочетания простейших чувственных восприятий тот же в душе животного, что и в душе человека. Животное, как и человек, одновременностью не смешивающихся между собою впечатлений зрения и осязания принуждено ставить впечатление вне себя; и для него, как для человека, к сочетаниям впечатлений этих двух чувств присоединяются впечатления всех остальных, так что если в одно время с видимым образом предмета воспринимается и известный запах, то и впечатление запаха относится ко внешнему образу. Известно также, что силою чувственных впечатлений многие животные значительно превосходят человека и замечают предмет в такой дали и вообще при таких обстоятельствах, при каких нам это было бы невозможно. Но это не противоречит тому, что все восприятия животных более человеческих приближаются к характеру общего чувства, становятся все важнее для поддержания организма и бесплоднее для душевного развития. Даже цвет и звук действуют на иных животных приблизительно так, как на нас чувства боли и физического удовольствия. Красный цвет приводит в ярость быка; индийский петух заметно раздражается свистом; с одною из певчих птиц Южной Азии, которой, как говорят, довольно раз услышать иное слово, чтобы повторить его, делаются судороги от громких и нестройных звуков.

Взамен объективности высших [чувств] общее чувство достигает значительной определенности, и на указаниях его основываются, вероятно, многие из тех действий животных, которые нам кажутся предвидением будущего, тогда как на самом деле суть следствия уже совершившихся, но незаметных для нас перемен в их организме.

Можно думать, что для животного внешние предметы существуют только как причины его личных состояний. Как гравюра передает только свет и тень, но не колорит

картины, так в чувственности животных преобладает эгоистическое чувство удовольствия и неудовольствия и исчезает колорит, свойственный возбуждающим их предметам. Одному человеку свойственно бескорыстное стремление проникать в особенности предметов, неутомимо искать отношений между отдельными восприятиями и делать эти отношения предметами новых мыслей. Хотя некоторые певчие птицы замечают, удерживают в памяти и повторяют гармонические промежутки звуков (например, переход от основного тона к терции и квинте), но в собственном их пении такие промежутки встречаются только случайно. Певчей птице недоступно то объективное и строгое деление звуков, на котором основана человеческая музыка, хотя, без сомнения, на нее совершенно иначе действуют высокие, чем низкие тоны. То же в восприятиях других чувственных впечатлений и их форм, например, числа. «Без сомнения, три человека, которые сходятся и расходятся, представляются животному не одною массою, а тремя раздельными образами, которые на зрение действуют иначе, чем два [человека] при таких же обстоятельствах. Если замечать такие различия значит считать, то животные считают; но если считать значит вместе сознавать, что три принадлежит к бесконечному ряду чисел, занимает в нем определенное место между двумя и четырьмя и может быть получено из этих последних посредством прибавления или вычета единицы, то животные считать не могут и только человек может так ясно сознавать отношения числа и меры» [174].

Результаты развития животных так незначительны в сравнении с теми, каких достигает человек, что и чувственность их должна стоять многим ниже нашей. Независимо от явственного для сравнительной анатомии и физиологии различия в строении и деятельности органов чувств, на стороне человека есть необъяснимое, по-видимому, преимущество в способности пользоваться возбуждениями, переданными посредством органов, в излишке, так сказать, воздействия души, в отличающей человека склонности к бескорыстному, неутилитарному наслаждению. В этом совершенстве восприятий, заметном уже в ребенке, должна заключаться одна из причин того, что человек есть единственное на земле говорящее существо[21].

---

[21] О чувственных восприятиях ср. [174, т. 2, с. 168 и след.; 203, § 86, 89, 90].

VI. РЕФЛЕКСИВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ЧЛЕНОРАЗДЕЛЬНЫЙ ЗВУК

«В чем бы ни состояло то возбуждение, в какое нервы чувств приводятся внешними предметами, во всяком случае оно есть физическое движение, которое, по закону инерции, не может прекратиться, пока не встретит сопротивления или не раздробится, передавшись близлежащим частям организма. Если цель чувственных органов — посредствовать при познании внешнего мира, то потрясениям, которые производят в них известное впечатление в данное мгновение, необходимо ослабляться так скоро, чтобы не противодействовать впечатлениям следующего момента или не искажать их постороннею примесью. Пока физическое движение, возбуждающее чувства, незначительно по величине, оно может уничтожаться частью в самом органе посредством постоянно происходящей в нем перемены частиц, частью употребляться на образование самого ощущения в душе, потому что ощущение, как новое состояние души, субстанции, находящейся в механическом взаимодействии со стихиями тела, образуется не только по поводу возбуждения нервов; на самое его образование истрачивается часть этого возбуждения. Так бывает при обыкновенных впечатлениях света и звука; по крайней мере, сознанию не заметно никакой особенной деятельности, уравнивающей их влияния. Когда же внешние впечатления достигают болезнеощутительной силы, то следует ожидать соответственного увеличения мер к их устранению. Назначение нервных нитей — доводить до мозга возбуждения, полученные наружными их концами, а потому нельзя думать, что упомянутые меры состоят в мгновенном прекращении тока на середине пути или в заметно усиленном разделении его силы во все стороны. То и другое противоречило бы естественным отправлениям чувственных нервов. Притом же можно считать общим признаком организма то, что он устраняет опасные для себя потрясения не новыми средствами, а теми же, которые действуют при здоровом его состоянии. Итак, мы примем, что, пока чрезмерное потрясение не парализует нерва и тем не устранит дальнейших последствий слишком сильного впечатления, возбуждение проводится нервом до центральных органов и уже там умеряется воздействиями, большими тех, какие можно заметить при обыкновенной силе воз-

буждений». В мозгу распространение возбуждения может происходить по трем путям, потому что чувственный нерв встречает там частью другие чувственные, частью растительные, частью двигательные. Передача беспокойства нерва другим чувствам, следовательно, возбуждение другого ощущения, может быть только очень незначительна, если цель чувств — посредствовать при познании внешнего мира — должна быть достигнута. Притом же такое явление не подтверждается опытом: самый сильный свет не возбуждает ощущения звука, ни звук — запаха». Переход возбуждения на растительные нервы симпатической системы мог бы быть безвреден и действительно имеет место в некоторых случаях. «Но главным образом раздражение чувственных нервов передается двигательным и возбуждает движения, посредством коих душа делает воспринимаемые предметы объектами своих действий. Такая тесная связь нервов чувственных с двигательными и ощущения с движением так необходима при нормальном течении жизни, что неудивительно, если и болезненные потрясения главным образом уравниваются тем же путем, то есть посредством движений».

Рефлексию, то есть преломление силы, действующей извне, внутри организма, можно принять за первоначальный источник движения в организме, и самое движение — за средство уравновешивать и делать безвредными потрясения, полученные телом; отсюда легко заключить, что многие и притом самые необходимые для органической жизни движения происходят или без всякого участия души, подобно судорогам обезглавленного животного при сильных внешних возбуждениях, или без участия непосредственного, намеренного и творческого. Жизнь организма должна бы прекратиться при самом своем зарождении, если бы необходимые для нее движения появлялись не раньше того времени, когда душа будет способна открыть их возможность. Уменье сосать, глотать, кричать и проч., предшествующее первым заметным проблескам душевной жизни ребенка и общее ему с животным, может быть понятно только как следствие телесного механизма. Даже взрослый человек не догадался бы, что ему следует кашлянуть, чтобы удалить из горла постороннее тело, если бы сам организм не производил этого движения без ведома души.

Рядом с собственно рефлексивными движениями, происходящими от потрясений организма извне, например, с движениями уязвленных членов, рвотою от дейст-

вия отвратительной пищи, смехом от щекотания, стоят движения, непосредственным источником коих должны быть признаны известные состояния души. Таковы движения при одной мысли об угрожающей нам опасности, рвота от представления предмета отвратительного по вкусу, смех, производимый безвредными и неожиданными противоречиями в мысли. Согласно с приведенною выше мыслью, что часть силы, потрясающей организм, истрачивается на образование ощущения в душе, Лотце полагает, что «при предположении механического взаимодействия тела и души и душевные потрясения не могут представляться ее событиями, которые, оканчиваясь в самой душе, требуют еще особых мотивов для проявления в теле: они с самого начала и сами по себе — известное движение[22], так что нужны особые средства не для того, чтобы сделать возможным их влияние на тело, а разве для того, чтобы воспрепятствовать влиянию».

Движения, зависимые от состояния души, распадаются на две группы. Во-первых, в подергиванье, которое испытывает человек, увлеченный плясовою музыкою, видом пляски или фехтования, в порывах разгневанного, который видит перед собою предмет своего гнева, и во всех невольных движениях, в малом виде изображающих деятельность, о которой мы думаем, или представляющих ее начала, есть нечто общее с возбуждающими их представлениями. Движение здесь осуществляет самую мысль или стремится к указанной ею цели. Но, во-вторых, движение может и не иметь такой видимой связи с содержанием своего мотива. «Когда душа бесцельно волнуется чувствами удовольствия или неудовольствия, тогда деятельность ее обнаруживается главным образом в разнообразных изменениях дыхания или, точнее, проявляется только в этих изменениях, потому что без них не обходятся и все остальные телодвижения. Не одни только сильные чувства, как радость, гнев, печаль, замедляют или ускоряют, усиливают или ослабляют дыхание; то же в меньшем размере замечается и при чувствах, ускользающих от наблюдения, даже при бесстрастном переходе мысли от одного предмета к другому... Все эти движения с первого раза обнаруживают замечательную особенность: они не производят ничего, не имеют никакой внешней цели и служат чистейшим выражением состояний души.

---

[22] Sie sind von Anfang an ein gewisses Quantum wirksamen Bewegung.

Уже и сами по себе они могли бы быть для наблюдателя живым и верным изображением душевной жизни; но природа приводит в связь органы дыхания с органом голоса и дает возможность самым незаметным особенностям бесцельных волнений души, изображаясь в звуках, передаваться внешнему миру... Так, в царстве животном появляются звуки страдания и удовольствия, которые более лишены определенного указания на предметы и действия, чем самые грубые жесты, но как выражение даже тайных движений души без сравнения богаче всякого другого средства, какое живые существа могли бы выбрать для взаимного сообщения». Поэтому в противоположность теперь уже невозвратно отвергнутому мнению, что род человеческий только после долгого размышления и выбора между несколькими средствами сообщения дошел до мысли о звуковом языке и на ней остановился, мы должны принять, что, напротив, предуставленная физиологическая необходимость принуждает душу выражать в звуке по крайней мере общий характер ее внутренних состояний.

Вряд ли кто когда-либо отвергал необходимость связи чувства со звуками вроде животных криков, смеха, плача, стона; но следует сказать больше, что и членораздельный звук, внешняя форма человеческой речи, физиологически однороден с упомянутыми явлениями и также зависит от волнующего душу чувства, то есть первоначально также непроизволен, хотя потом становится послушным орудием мысли.

Если б природа не научила человека членораздельному звуку, то сам он никогда бы не открыл, в какое положение следует привести членораздельные органы, посредством каких нервов и как возбудить голос, чтоб получить этот звук. Произвольное и сознательное употребление слова необходимо предполагает непроизвольное и бессознательное. Сознательность наша никогда не идет далее наблюдения над способом, каким мы произносим звук, к которому мы при этом относимся страдательно, как к готовому и независимому от нас факту. На известной степени развития зависит, по-видимому, от нашего произвола, произнести ли звук или нет; но, когда мы произносим, в сознании нашем есть только наша цель, то есть образ требуемого звука и связанное с ним смутное воспоминание о том состоянии общего чувства, которое сопровождало движения органов, нужные для осуществления этой цели. Участие произвола видно здесь только в изме-

нении цели, изменения же пружин, ведущие к ее исполнению, происходят сами собою и остаются вне сознания[23].

Возможность существования в душе звукового образа как цели, а вместе и весь процесс сознательного произношения, предполагает такой же процесс, вполне бессознательный, хотя и происходящий не без участия души. Примером последнего могут служить не только те вполне обыкновенные случаи, когда волнуемая чувством грудь невольно облегчается членораздельным восклицанием, но еще больше общая ребенку с попугаем наклонность повторять звуки, поражающие его слух. В ребенке и в птице, которая выучивается произносить членораздельные звуки, потрясение слуховых нервов, содействуя образованию представления в душе, вместе с тем с физиологическою необходимостью отражается в деятельности голосовых органов.

Однако результаты доказывают, что сходство между человеком и животным в ходе образования звуков далеко не полное. Членораздельный звук все же есть исключительная принадлежность человека; в криках животных, наиболее близких к нам по устройству тела, он вовсе не встречается, а в птицах — только как случайное для их природы следствие усилий человека или по крайней мере как явление, не имеющее для их жизни и тени того значения, какое оно имеет для нашей. Здесь сам собою представляется вопрос, почему членораздельность свойственна только одному человеку. Всякий ответ на это должен или предположить ясным самое понятие членораздельности, или начаться с его разложения и уяснения, которое может быть достигнуто разными путями. Физик, быть может, мог бы открыть, что графические изображения звуковых волн, производящих членораздельный звук, подобные тем, какие найдены для музыкальных тонов, особенно правильны и симметричны сравнительно с изображениями животного крика. Физиолог мог бы исследовать движения органов, нужные для членораздельности,

---

[23] Мысль, что исходною и единственною, доступною произволу точкою при намеренном произношении звука служит его образ, находящийся в сознании, верна только в применении к большинству говорящих, наделенных от природы слухом. Для глухонемого, которого учат говорить, указывая на соответствие отдельных начертаний звуков известным положениям и движениям органов, намеренно изменяемою целью становится не образ звука, которого никогда не было в его сознании, а состояние общего чувства, сопровождавшее произношение звука. За воспоминанием этого чувства у него следует самое движение органов и звук.

и вместе отвечать на вопрос о причинах ее отсутствия в животных тем, что хотя многие животные, судя по внешнему устройству органов (голосовых струн, гортани, нёба, языка и т. д.), и были бы в состоянии издавать членораздельные звуки, но их нервы, приводящие в движение упомянутые органы, лишены способности верно рефлектировать потрясение слуха. Но, чтобы остаться на психологической точке зрения, нужно искать определения членораздельному звуку не в том, что он такое — независимо от сознания, а в том, как он представляется самому сознанию говорящего. Ближайший источник звука для сознания и вместе для психологии есть не дрожание нервов, как для физиологии, а чувственное восприятие, известное состояние души. Звук со стороны влияния его на нашу душевную жизнь представляется нам не мерою, необходимою для успокоения организма, а средством уравнивать душевные потрясения, освобождаться от их подавляющей силы. Не всякому, конечно, приходилось спрашивать себя, какая польза человеку крикнуть от испуга; но всякий, кто сознал свой испуг и его проявление в звуке и кто поставлен этим в необходимость смотреть на звук по отношению его к мысли, скажет, что он крикнул *от* испуга. Развитое таким путем понятие о звуке предполагает его соответствие свойствам душевных потрясений и заставляет искать причины членораздельности в ее соответствии отличительному характеру чувственности человека.

«Членораздельность (die Articulation), — говорит Гумбольдт, — основывается на власти духа принуждать органы к таким видоизменениям (Behandlung) звука, какие соответствуют форме деятельности самого духа. Между деятельностью духа и членораздельностью то общее, что и та и другая разлагает свою область на основные части, соединение коих образует такие целые, которые носят в себе стремление стать частями новых целых. Сверх этого, мышление требует сочетания разнообразия в единство. Поэтому необходимые признаки членораздельного звука: а) ясно ощутимое единство и б) такое свойство, по которому он может стать в определенное отношение ко всем другим членораздельным звукам, какие только мыслимы» [156, т. 6, с. 68—69].

а) Гласная и согласная — это простейшие стихии, на которые мы разлагаем материал слова. В первой нас более поражает голос, звуковое волнение воздуха, определяемое степенью напряженности голосовых лент; во второй — более заметен шум, происходящий от препятствий,

встречаемых звуком во внешних органах, начиная с гортани. Они относятся друг к другу не как внутреннее и внешнее, не как содержание и форма, а скорее как звуки различных инструментов[24]. Хотя согласная и гласная получаются только посредством разложения слова, но тем не менее они имеют не идеальное, а действительное бытие, как химические тела, добываемые только анализом и в природе не существующие в чистом виде[25]. «Деление простого слога на согласный и гласный звук[26] есть только искусственное. В природе эти звуки так взаимно определяют друг друга, что слуху представляются нераздельным единством... Собственно говоря, и гласные не могут быть выговорены сами по себе. Образующий их ток воздуха должен встретить известное препятствие (bedarf eines Anstosses), которое делает его слышным, и если это препятствие состоит не в явственной согласной, то все же оно должно быть хоть самым легким придыханием, ка-

---

[24] Если скажем, что согласная есть форма гласной, то, хотя из этого и будем в состоянии объяснить, что одна без другой существовать не может, но принуждены будем прийти к нелепому заключению, что так как мы слышим согласную или впереди, или позади гласной, то и форма вообще может даваться нам прежде или после содержания, отдельно от него, тогда как на деле такое отделение от формы невозможно. Если же предположим, что в самой согласной есть гласная, потому что форма без содержания быть не может, то выйдет, что содержание, которое мы привыкли считать самым важным, в настоящем случае не имеет для нас никакого значения, потому что никто не ценит согласной по этой незаметной в ней гласной стихии. Подобным образом следовало бы принять, что если согласная есть форма гласной, то голос — форма дыхания, так что содержание (дыхание) будет возможно без формы. Вводимое Беккером различие гласной от согласной, состоящее в том, что материал (дыхание и голос) или вполне и так индивидуализированы в известной форме, что в звуке форма преобладает над содержанием (как в согласных), или же так, что материал (Stoff) не вполне индивидуализирован формою и преобладает над нею (как в гласных) [132а, с. 33], — такое различие не имеет смысла. Всякий членораздельный звук индивидуализирован вполне, потому что резко отличается от всех остальных; преобладания формы над содержанием или наоборот в нем быть не может.

[25] Гумбольдт, по-видимому, противного мнения: «В слоге — не два звука или более, как может казаться по нашему способу писать, но один, произнесенный известным образом» [156, т. 6, с. 170], но это только, по-видимому, потому, что он признает существование двух взаимоопределяющих друг друга и определительно различаемых и слухом, и абстракциею рядов звуков, то есть согласных и гласных.

[26] У Гумбольдта прибавлено: «если при этом захотим считать тот и другой самостоятельными», то есть отдельно существующими. Мы этого не хотим, но несамостоятельность их вовсе не такова, как несамостоятельность формы и материала или содержания.

кое в некоторых языках на письме ставится перед каждою начальною гласною» [156, т. 6, с. 70]. Таким образом, в слоге, как и в деятельности духа, мы находим разнообразие в единстве. Слог сам по себе тоже имеет только искусственное существование; в природе, то есть в человеческой речи, он существует только как слово или как часть другого слова, составляющего одно целое, которое и в свою очередь *есть* только как часть высшего целого, то есть самой речи.

б) С другой стороны, если остановимся на простейших звуковых стихиях слова, оказывается следующее. Как ни бесконечно разнообразны гласные звуки всевозможных языков, но ряд их не может быть продолжен или сокращен по произволу. В какое бы необыкновенное положение мы ни привели свои органы и как бы ни был странен произнесенный таким образом гласный звук, всегда он найдет определенное место в ряду, главными точками которого служат простые гласные *а, и, у,* и может быть объяснен этим рядом приблизительно так, как сложные звуки *е, о,* которые в индоевропейских языках произошли первое из *аи,* второе из *ау.* Гласные представляют для нас такую же замкнутую, строго законную, имеющую объективное значение систему, как музыкальные звуки и цвета. Мы чувствуем, что так же напрасно было бы усилие выйти за пределы семи цветов радуги, как и за пределы основных звуков.

Это не так ощутительно в ряду согласных, но тем не менее и они делятся на группы, все члены коих имеют свое определенное место.

Не всем языкам свойственны все звуки, как не всем инструментам — все тоны; в каждом языке есть своя система звуков, более или менее богатая и определенная по отдельным составляющим ее звукам, но всегда строго последовательная, потому что предшествующее дает в ней направление последующему. Такой последовательности не противоречит то, что, по-видимому, не во все периоды языка и не во всех слоях говорящего им народа иностранные слова прилаживаются к туземным фонетическим приемам, потому что или подобные слова остаются вне языка, или же в действительности не рознят с ним.

Нетрудно в этом единстве, стройности и законности, открываемых нами в звуковых стихиях слова, найти соответствие раздельности восприятий, характеризующей человеческую чувственность.

В нечленораздельных звуках мы встретим отдельные согласные (например, *р* — в ворчанье собаки, губные — в мычанье коровы, гортанные — в ржанье лошади), но вместе должны будем сознаться, что мы находим их в животных криках единственно потому, что привыкли слышать в человеческой речи. Лай или вой собаки, разделенный на бесконечно малые частицы, заполнил бы каждую из этих частиц чистою гласною или согласною; но органы собаки при этом не остаются ни на одно ощутимое мгновение в одном положении, и звук, только что появляясь, уже переходит в другой, отчего для одного наблюдателя он приближается к одному членораздельному звуку, в глазах другого — к другому. В животном звуке нет единицы, такой, как в человеческом языке, — звук, слог, слово (в фонетическом смысле), а потому он не выразим средствами человеческих азбук, предполагающих такие единицы.

Членораздельность звука достигается далеко не сразу. Это видно из того, что, с одной стороны, и человек под влиянием потрясений, имеющих характер общего чувства, то есть именно тогда, когда наименее заинтересован своими звуками, издает нечленораздельные крики; с другой — дитя, даже при более раздельных впечатлениях, при сознательной речи, говорит неразборчиво. Кому случалось наблюдать, как дитя много раз повторяет про себя непонятное слово, как оно забавляется движениями своих органов слова, кто сколько-нибудь помнит свое раннее детство, тот согласится, что «удовольствие, доставляемое человеку членораздельным звуком, сообщает этому звуку определенность, разнообразие и богатство сочетаний» [156, т. 6, с. 72]. Дитя воспринимает звук с гораздо большею определенностью, чем животное; в этот звук оно переносит свое субъективное удовольствие от движения органов и, находя в нем самом эстетическую цену, останавливает на нем внимание. Так интерес, возбуждаемый звуком, в свою очередь, становится мотивом большей членораздельности, тогда как певчая птица, испытывая на себе влияние своей песни, не замечает этого, не делает прежней своей песни исходною точкою для новой и ограничивается своим субъективным, так сказать, первичным удовольствием. Уже для ребенка произношение звуков есть не только удовольствие, но и работа. «Человек, — говорит Гумбольдт, — стремлением своей души *вынуждает* у своих телесных органов членораздельный звук». Это «стремление души» тождественно с тем, какое образует

язык и вообще делает возможным человеческое развитие. «Чистота звука от всякой посторонней примеси... (и все признаки, связанные с этим) непосредственно вытекает из намерения[27] сделать его стихиею речи» [156, т. 6, с. 69]. «Намерение придать значение и способность звука иметь его, и притом не значение вообще (потому что такое значение имеет и крик животных), а именно изображать мысль: вот все, что характеризует членораздельный звук; кроме этого, нельзя в нем найти никакого отличия от животного крика, с одной, и музыкального тона, с другой стороны» [156, т. 6, с. 67]. Таким образом, членораздельный звук определяется тем, для чего он годится, как выше чувства человека характеризовались тем развитием, основанием которого они служат. Другого определения членораздельному звуку найти нельзя. В природе он встречается только в человеческой речи, служит только для изображения мысли, а потому только от свойств мысли заимствует все свои признаки[28].

VII. ЯЗЫК ЧУВСТВА И ЯЗЫК МЫСЛИ

Оставивши в стороне нечленораздельные звуки, подобные крикам боли, ярости, ужаса, вынуждаемые у человека сильными потрясениями, подавляющими деятельность мысли, мы можем в членораздельных звуках, рассматриваемых по отношению не к общему характеру человеческой чувственности, а к отдельным душевным явлениям, с которыми каждый из этих звуков находится в ближайшей связи, различить две группы: к первой из этих групп относятся междометия, непосредственные обнаружения относительно спокойных чувств в членораздельных звуках; ко второй — слова в собственном смысле. Чтобы показать, в чем состоит различие слов и междометий, которых мы не называем словами и тем самым не причисляем к языку, мы считаем нужным обратить внимание на следующее.

Известно, что в нашей речи тон играет очень важную роль и нередко изменяет ее смысл. Слово действительно существует только тогда, когда произносится, а произно-

---

[27] Многие другие места показывают, что под намерением (Absicht) Гумбольдт не понимает здесь ничего произвольного.

[28] О рефлексивных движениях и членораздельном звуке см. [174, т. 2, с. 210—224]. Ср. также [203, § 87; 172, т. 2, с. 37 и след.].

ситься оно должно непременно известным тоном, который уловить и назвать иногда нет возможности; однако хотя с этой точки без тона нет значения, но не только от него зависит понятность слова, а вместе и от членораздельности. Слово *вы* я могу произнести тоном вопроса, радостного удивления, гневного укора и проч., но во всяком случае оно останется местоимением второго лица множественного числа; мысль, связанная со звуками *вы*, сопровождается чувством, которое выражается в тоне, но не исчерпывается им и есть нечто от него отличное. Можно сказать даже, что в слове членораздельность перевешивает тон; глухонемыми она воспринимается посредством зрения и, следовательно, может совсем отделиться от звука [156, т. 6, с. 67].

Совсем наоборот — в междометии: оно членораздельно, но это его свойство постоянно представляется нам чем-то второстепенным. Отнимем от междометий *о, а* и проч. тон, указывающий на их отношение к чувству удивления, радости и др., и они лишатся всякого смысла, станут пустыми отвлечениями, известными точками в гамме гласных. Только тон дает нам возможность догадываться о чувстве, вызывающем восклицание у человека, чуждого нам по языку. По тону язык междометий, подобно мимике, без которой междометие в отличие от слова во многих случаях вовсе не может обойтись, есть единственный язык, понятный всем.

С этим связано другое, более внутреннее отличие междометия от слова. Мысль, с которою когда-то было связано слово, снова вызывается в сознании звуками этого слова, так что, например, всякий раз, как я слышу имя известного мне лица, мне представляется снова более или менее ясно и полно образ того самого лица, которое я прежде видал, или же известное видоизменение, сокращение этого образа. Эта мысль воспроизводится если не совсем в прежнем виде, то так, однако, что второе, третье воспроизведение могут быть для нас даже важнее первого. Обыкновенно человек вовсе не видит разницы между значением, какое он соединял с известным словом вчера и какое соединяет сегодня, и только воспоминание состояний, далеких от него по времени, может ему доказать, что смысл слова для него меняется. Хотя имя моего знакомого подействует на меня иначе теперь, когда уже давно его не вижу, чем действовало прежде, когда еще свежо было воспоминание об нем, но тем не менее в значении этого имени для меня всегда остается нечто одинако-

вое. Так и в разговоре: каждый понимает слово по-своему, но внешняя форма слова проникнута объективною мыслью, независимо от понимания отдельных лиц. Только это дает слову возможность передаваться из рода в род; оно получает новые значения только потому, что имело прежние. Наследственность слова есть только другая сторона его способности иметь объективное значение для одного и того же лица. Междометие не имеет этого свойства. Чувство, составляющее все его содержание, не воспроизводится так, как мысль. Мы убеждены, что события, о которых теперь напомнит нам слово *школа,* тождественны с теми, которые были и прежде предметом нашей мысли; но мы легко заметим, что воспоминание о наших детских печалях может нам быть приятно, и, наоборот, мысль о беззаботном нашем детстве может возбуждать скорбное чувство, что вообще воспоминание о предметах, внушавших нам прежде такое-то чувство, вызывает не это самое чувство, а только бледную тень прежнего или, лучше сказать, совсем другое.

Хотя, повторяя в мысли прежние воспоминания, мы прибавляем к ним новые стихии, изменяем их обстановку, их отношения к другим, их характер, но простые стихии нашей мысли при этом будут те же. Так, та часть, которую я вижу в картине прежде прочих, не исчезнет для меня и тогда, когда вместе с нею увижу и все остальные части; первое мое восприятие, ставши рядом с последующими, составит с ними одно целое, получит для меня новый смысл, но само по себе и на мой взгляд сохранится неизменным в составляемом мною общем образе картины. Чувство не заключает в себе никаких частей. Мы знаем, что сила и качество чувства определяются расположением и движением представлений, но эти представления только условия, а не стихии чувства. Малейшее изменение в условиях производит новое чувство, не сохраняющее для сознания никаких следов прежнего. Подобным образом мы можем знать, из скольких частей составлены духи, но чувствуем только один неделимый запах, который весь изменится от присоединения новых веществ к прежнему составу. Мысль имеет своим содержанием те восприятия или ряды восприятий, какие в нас были, и потому может стариться; чувство есть всегда оценка наличного содержания нашей души и всегда ново. Отсюда понятно, почему междометие как отголосок мгновенного состояния души каждый раз создается сызнова и не имеет объективной жизни, свойственной слову. Правда, мы мо-

жем вспомнить и повторить невольно изданное нами восклицание, но тогда произносимый нами звук будет уже предметом нашей мысли, а не отражением чувства, будет названием междометия, а не междометием. Говоря: «Я сказал *ах*» или отвечая односложным повторением звука *ах* на вопрос: «Что вы сказали?», мы делаем это *ах* частью предложения или целым неразвитым предложением, но во всяком случае словом. Междометие уничтожается обращенною на него мыслью, подобно тому как чувство разрушается самонаблюдением, которое необходимо прибавляет нечто новое к тому, чем занято было сознание во время самого чувства.

Отсюда вытекает третий отличительный признак междометия. Понять известное явление — значит сделать его предметом нашей мысли; но мы видели, что междометие перестает быть само собою, как скоро мы обратили на него внимание: поэтому оно, оставаясь собою, непонятно. Разумеется, мы говорим здесь не о том непонимании, которое выражается вопросом «Что это?» или утверждением «Я этого не понимаю»; и вопрос этот, и утверждение ручаются уже за известную степень понимания, предполагают в нас некоторое знание того, об чем мы спрашиваем и чего не знаем. Непонятность междометия — в том, что оно совсем не заметно сознанию субъекта. Если сообразить, что мы понимаем произнесенное другим слово лишь настолько, насколько оно стало нашим собственным (точно так, как вообще понимаем внешние явления только после того, как они стали достоянием нашей души), и что произнесенное другим восклицание усваивается нами не как междометие, то есть непосредственное выражение чувства, а как знак, указывающий на присутствие чувства в другом[29], то к сказанному, что междометие не понятно для самого субъекта, нужно будет прибавить, что оно и ни для кого не понятно. Не должно казаться странным, что междометие, будучи рефлексиею волнения души и возвращаясь в нее как впечатление звука, остается ей незаметным: сплошь да рядом — случаи, которые могут нас убедить, что и своя душа — потемки, что в нас множество восприятий и чувств, нам совершенно неизвестных.

Непонятность междометия можно иначе выразить так: оно не имеет значения в том смысле, в каком имеет

[29] В этом смысле мы назвали выше язык междометий — общепонятным.

его слово. Если б не препятствия со стороны языка, мы бы не сказали, что восклицание, вынуждаемое страхом, *значит* страх, то есть мысль об нем, выраженную в слове *страх*, подобно тому как не сказали бы, что мгновенная краска на лице значит стыд. Как часовая и минутная стрелки на двенадцати не значат двенадцать часов, а только указывают на известное время, как озноб или жар, скорость и медленность пульса не означают болезни, а только служат ее признаками для врача, так и в междометиях наблюдатель видит бессмысленные сами по себе признаки состояний души, тогда как в слове он имеет дело с готовою уже мыслью.

Вместе со многими другими остатками прежних периодов общечеловеческого развития мы сохранили наклонность переносить в животных замеченное нами только в себе, наделять их, например, языком, который мы знаем только в человеке. Это будет верно разве в том случае, если к языку отнесем мы и междометия и если будем помнить, что внешнее различие между междометиями, членораздельными и нечленораздельными звуками животных указывает на глубокую внутреннюю разницу душевных процессов в человеке и животном. Обыкновенно мы принимаем свои слова в слишком точном значении, когда говорим, например, что «собака просит есть». Мы забываем при этом, что подобная просьба в человеке есть явление очень сложное, предполагающее, кроме сознания чувства голода, еще мысль о средствах его удовлетворения, о лице, которое может доставить эти средства, о наших отношениях к этому лицу, не допускающих требования, о различии требования и просьбы, одним словом — многое такое, чего не можем предположить в животном, если не хотим уравнять его с человеком по способности к развитию. Лай или визг собаки, который нам кажется просьбою, есть только рефлексия неприятного, испытываемого ею чувства, есть движение, столь же мало подлежащее ее наблюдению и такое же невольное, как прыжок в сторону при виде занесенной над нею палки. Звуки животных необъяснимы одними физиологическими законами: они связаны с восприятиями и сопровождающими их чувствами, ассоциациями восприятий, ожиданием подобных случаев; но, повторяем, они не имеют значения, не понимаются и не служат средствами производить понимание в других. Петух поет в известную пору вовсе не затем, чтобы вызвать ответ другого, и другой не отвечает ему, а поет сам по себе, потому что его слуховые

нервы, раздраженные криком первого, переносят свое движение на голосовые органы. Собака не понимает обращенного к ней слова, потому что в душе ее, как увидим, нельзя предположить той формы мысли, которая выражается в слове и без которой было бы невозможно понимание между людьми, но она побуждается звуком к известным действиям так, как могла бы быть возбуждена ударом, уколом. Если она начинает громче лаять, когда ей дольше обыкновенного не дают есть, или если дитя, еще не говорящее, усиливает свой крик при таких же обстоятельствах, то это опять не от понимания значения лая и крика для других. В ребенке чувство голода, вынуждающее крик, и действия окружающих его лиц, удаляющие это чувство, при повторении ассоциируются, так что если снова дано будет чувство с сопровождающим его звуком, то тем самым вызовется и ожидание его удовлетворения. Когда этого последнего долго нет, то усилится чувство ожидания и, в свою очередь, будет способствовать усилению звука, который при этом будет рефлексиею и чувства ожидания, и чувства голода.

Язык животных и человека в раннюю пору детства состоит из рефлексий чувства в звуках. Вообще нельзя себе представить другого источника звукового материала языка. Человеческий произвол застает звук уже готовым: слова должны были образоваться из междометий (ср. [156, т. 6, с. 209]), потому что только в них человек мог найти членораздельный звук. Таким образом, первобытные междометия по своей последующей судьбе распадаются на такие, которые навсегда остались междометиями, и на такие, которые с незапамятных времен потеряли свой интеръекционный характер*. К первым принадлежат восклицания физической боли и удовольствия и более сложных чувств, условливаемых не столько качественным содержанием мысли, сколько ее формою (например, восклицания удивления, радости, горя); ко вторым, судя по корням теперешних языков, главным образом, если не исключительно,— междометия чувств, связанных с впечатлениями зрения и слуха.

Выше мы упомянули, что междометие под влиянием обращенной на него мысли изменяется в слово; теперь следует дольше остановиться на том, как именно происходит это изменение, то есть создание языка, как приобретает человек уменье понимать себя и других, в чем заключается то, что мы называем объективностью значения, понятностью слова.

Прежде всего обратим внимание на те условия образования слова, которые могут сами собою найтись в человеке, взятом отдельно, независимо от связи с обществом. Во-первых, произнося слово, мы можем заметить, что чувство, внушаемое тем, что представляется нам содержанием слова, так слабо в сравнении с чувством, которое прорывается в восклицании, что само по себе не вызвало бы звука, если б не застало его уже готовым. Отсюда выводим, что напряженность чувства, владеющего человеком, который произносит междометие, должна уменьшиться при переходе междометия в слово. Во-вторых, такое падение интенсивности чувства требуется и тою ясностью, с которою мы представляем себе содержание слова, и тою отделкою, какую мы придаем его форме. Пословицу «у страха глаза велики» мы можем распространить на все сильные чувства, которые не то что непременно заставляют нас преувеличивать, а просто не дают рассмотреть предметов, причинивших испытываемое нами потрясение. Создавая слово, человек должен заметить свой собственный звук; это уже самонаблюдение, рефлексия в психологическом смысле этого слова, которая тем труднее для нас, чем более мы увлечены общим потоком своей мысли, чем сильнее волнующее нас чувство. Оба эти условия (слабость чувства и определенность восприятия) до значительной степени даются одним повторением таких же восприятий. Человек, например, с невольным ужасом и совершенно безотчетно наклоняет голову, слыша над собою впервые свист пули; но потом привыкает к этому свисту, начинает вслушиваться в его особенности. Такое ослабление чувства может быть независимо от всяких свойственных только человеку соображений, потому что замечается и в животных (например, в лошади, привыкающей к тяжести всадника, к выстрелам, к виду верблюдов и проч.), хотя это ослабление не дает им человеческой объективности взгляда.

По мере [того] как уменьшается необходимость отражения чувства в звуке, увеличивается другого рода связь звука и представления. Звук, издаваемый человеком, воспринимается им самим, и образ звука, следуя постоянно за образом предмета, ассоциируется с ним. При новом восприятии предмета или при воспоминании прежнего повторится и образ звука, и уже вслед за этим (а не непосредственно, как при чисто рефлексивных движениях) появится самый звук. Сходное с этим сцепление образа предмета, образа движения и самого движения встречаем

очень часто: музыкант или наборщик при виде ноты или буквы, при одной мысли об них сразу находит нужный клавиш инструмента или отделение ящика с буквами. Ассоциация восприятий предмета и звука, заменяющая непосредственное рефлексивное движение голосовых органов таким, в котором произнесение звука посредствуется его образом в душе, есть одно из необходимых условий создания слова. Но она еще не дает понимания, потому что может вовсе не замечаться самим человеком точно так, как вообще ускользает от самонаблюдения множество привычных движений тела. В создании слова должно повториться то, что происходит с нами на высших степенях развития: не в уединении, а в обществе мы привыкаем смотреть за собою; поэтическое произведение открывает нам до того неизвестные стороны нашей собственной души, а не сами собою они нам уясняются: вообще внешнее наблюдение предшествует внутреннему. В применении к языку это будет значить, что слово только в устах другого может стать понятным для говорящего, что язык создается только совокупными усилиями многих, что общество предшествует началу языка. «Язык,— говорит Гумбольдт,— в действительности развивается только в обществе, и человек понимает себя, только испытавши на другом понятность своих слов» [156, т. 6, с. 54].

Следует еще заметить, что во время понимания слова звук в нашей мысли предшествует своему значению, тогда как при ассоциации, о которой мы выше говорили, совсем наоборот: образ предмета предшествует в мысли образу звука. Как произойдет эта перестановка, нужная для понимания? Что заставит человека сначала вспомнить свой звук, потом объяснить его восприятием предмета? Очевидно, что скорее всего самый этот звук, услышанный от другого. Представим себе, что первобытный человек, пораженный известным впечатлением, издает такой-то звук, что это повторилось несколько раз и произвело ассоциацию образа предмета и впечатления звука и что, наконец, при этом самый предмет потерял свой, так сказать, подавляющий мысль интерес. Другой человек под влиянием такого же впечатления от того же предмета произнесет такой же звук. Это вполне вероятно, потому что мы легко можем допустить такое сходство в устройстве и мгновенном состоянии организмов, при котором звуки, в коих отражаются одинаковые чувства, представят совершенно неуловимые различия, особенно для непривычного уха. Звук этот, воспринятый первым, возобновит в его

сознании прежде всего его собственный такой же, потому что восприятие имеет наиболее общего с образом этого звука, а не с каким-либо другим созданием души. Мысль о звуке, без сомнения, не пройдет без следа и невольно повлечет за собою свое осуществление, произнесение звука, потому что молчание есть *искусство* не давать представлению переходить в движения органов, с которыми оно связано,— искусство, приобретаемое современным человеком довольно поздно и совсем незаметное в детях. Слушающий повторит услышанный от другого звук; ему ощутительно предстанет его собственное создание и, в свою очередь, вызовет бывший в душе, но теперь уже объясняющий звук образ предмета. Так совершится перестановка представлений, требуемая пониманием. Слушающий понимает не один свой звук, а вместе и чужой, на источник коего указывает ему зрение; он видит говорящего и вместе предмет, на который указывает этот последний. Стало быть, при первом акте понимания произойдет объяснение не только звука, принадлежащего понимающему, но посредством этого звука и состояния души говорящего. С одной стороны, здесь будет совершенно невольное сообщение мысли, с другой — столь же невольное ее понимание.

Однако этим не может окончиться развитие слова в понимающем. Образ предмета был до сих пор объясняющим, чем-то наиболее близким к самому лицу и наименее для него ясным. Наши душевные состояния уясняются нам лишь по мере того, как мы их обнаруживаем, даем им как бы самостоятельное существование, находя их, например, в других или выражая в слове. Навсегда темными остаются для нас те особенности нашей душевной жизни, которых мы не выразим никакими средствами и которых не увидим ни в ком, кроме себя. Когда новое восприятие предмета вызовет в том, кого мы до сих пор представляли слушающим и понимающим, такое же прежнее, когда это последнее выразится в звуке, звук этот воспримется слушающим и заставит его сделать движение, понятное говорящему, например, указать на предмет, только тогда говорящий «изведает на другом понятность своего слова». Теперь он будет понимать себя, потому что получит доказательства существования в другом того образа, который до сих пор был его личным достоянием. Средством при этом, как и при понимании другого, будет звук, обнаруживающий для говорящего его собственную мысль. Представление предмета в говоря

щем, звук и его действие на слушающего (то есть указание на то, что в последнем есть такой же образ предмета) теперь ассоциируются и образуют один ряд, который воспроизводится, какой бы его член ни был дан первым.

Итак, образование слова есть весьма сложный процесс. Прежде всего — простое отражение чувства в звуке, такое, например, как в ребенке, который под влиянием боли невольно издает звук *вава.* Затем — сознание звука; здесь кажется не необходимым, чтоб ребенок заметил, какое именно действие произведет его звук; достаточно ему услышать свой звук *вава* от другого, чтобы воспомнить сначала свой прежний звук, а потом уже — боль и причинивший ее предмет. Наконец — сознание содержания мысли в звуке, которое не может обойтись без понимания звука другими. Чтобы образовать слово из междометия *вава,* ребенок должен заметить, что мать, положим, услышавши этот звук, спешит удалить предмет, причиняющий боль (ср. [205, с. 207—211; 207, с. 420—422]).

Как бы неудовлетворительно ни было изложенное нами объяснение создания слова, во всяком случае верно то, что язык предполагает такую степень развития, которой непосредственно предшествует патогномический звук. Эту степень называют *ономато-поэтическою,* но не в том смысле, что на ней изображаются звуки внешней природы (далеко не все слова, образованные из междометий, суть звукоподражания), а скорее в том, что здесь впервые звуками изображаются мыслимые явления.

До сих пор, говоря о том, как звук получает значение, мы оставляли в тени важную особенность слова сравнительно с междометием,— особенность, которая рождается вместе с пониманием, именно так называемую *внутреннюю форму**. Нетрудно вывести из разбора слов какого бы ни было языка, что слово собственно выражает не всю мысль, принимаемую за его содержание, а только один ее признак (ср. [136, т. 6, с. 97—98, 110]). Образ стола может иметь много признаков, но слово *стол* значит только постланное (корень *стл* тот же, что в глаголе *стлать*), и поэтому оно может одинаково обозначать всякие столы, независимо от их формы, величины, материала. Под словом *окно* мы разумеем обыкновенно раму со стеклами, тогда как, судя по сходству его со словом *око,* оно значит: то, куда смотрят или куда проходит свет, и не заключает в себе никакого намека не только на раму и проч., но даже на понятие отверстия. В слове есть, следовательно, два

содержания: одно, которое мы выше называли объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда заключает в себе только один признак; другое — субъективное содержание, в котором признаков может быть множество. Первое есть знак, символ, заменяющий для нас второе. Можно убедиться на опыте, что, произнося в разговоре слово с ясным этимологическим значением, мы обыкновенно не имеем в мысли ничего, кроме этого значения: *облако*, положим, для нас только «покрывающее». Первое содержание слова есть та форма, в которой нашему сознанию представляется содержание мысли. Поэтому, если исключить второе, субъективное и, как увидим сейчас, единственное содержание, то в слове остается только звук, то есть внешняя форма и этимологическое значение, которое тоже есть форма, но только внутренняя. *Внутренняя форма* слова есть отношение содержания мысли к сознанию: она показывает, как представляется человеку его собственная мысль. Этим только можно объяснить, почему в одном и том же языке может быть много слов для обозначения одного и того же предмета и, наоборот, одно слово, совершенно согласно с требованиями языка, может обозначать предметы разнородные. Так, мысль о туче представлялась народу под формою одного из своих признаков, именно того, что она вбирает в себя воду или изливает ее из себя, откуда слово *туча* (корень *ту*, пить и лить). Поэтому польский язык имел возможность тем же словом *tęcza* (где тот же корень, только с усилением) назвать радугу, которая, по народному представлению, вбирает в себя воду из криницы. Приблизительно так обозначена радуга и в слове *радуга* (корень *дуг*, доить, то есть пить и напоять, тот же, что в слове *дождь*); но в малорусском слове *веселка* она названа светящеюся (корень *вас*, светить, откуда *весна* и *веселый*), а еще несколько иначе в малорусском же *красна пані*.

В ряду слов того же корня, последовательно вытекающих одно из другого, всякое предшествующее может быть названо внутреннею формою последующего. Например, слово *язвить*, принимаемое в переносном смысле, значит собственно наносить раны, язвы; в слове *язва* все признаки раны обозначены, положим, болью: язва — то, что болит; боль в неизвестном слове того же корня названа жжением: болит то, что горит, жжет (у Памвы Берынды слово *язва* объяснено словом *жжение*). Допустим, что встречаемый в санскрите корень всех этих слов *индh*,

жечь, гореть, есть древнейший, не предполагающий другого слова и прямо образованный из междометия: что будет внутреннею формою этого слова? Разумеется, то, что связывает значение (то есть, здесь, образ горения и горящего предмета, заключающий в себе в зародыше множество признаков) со звуком. Связующим звеном может здесь быть только чувство, сопровождающее восприятие огня и непосредственно отраженное в звуке *индh*. Чувством и звуком, взятыми вместе (потому что без звука не было бы замечено и чувство), человек обозначал полученное извне восприятие. Так как чувство мыслимо только в отдельном лице и вполне субъективно, то мы принуждены и первое по времени собственное значение слова назвать субъективным, тогда как выше собственное значение вообще, внутреннюю форму мы считали объективною стороною слова. Понимание, упрощение мысли, переложение ее, если так можно выразиться, на другой язык, проявление ее вовне начинается, стало быть, с обозначения ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку. Роль чувства не ограничивается передачею движения голосовым органам и созданием звука: без вторичного его участия не было бы возможно самое образование слова из созданного уже звука. Если покажется верным, что в некоторых случаях внутренняя форма ономато-поэтического слова есть чувство, то это самое нужно будет распространить и на все остальные, хотя бы при этом и встретились некоторые, впрочем, легко устранимые, недоразумения. Разумеется, с принятой нами точки [зрения] не следует считать ономато-поэтическими всех слов, обыкновенно называемых этим именем. Слова, как бык (βοῦς), имеют уже внутреннею формою не чувство, а один из объективных признаков обозначаемого ими предмета: βοῦς значит то, что издает звук *бу;* но эти слова предполагают уже название самого звука[30], в котором связью между восприятием внешнего (нечленораздельного) звука и выражением его в звуках членораздельных, символом восприятия для самой души будет чувство, испытываемое ею при восприятии. Символизм уже в самых начатках человеческой речи отличает ее от звуков животных и от междометий.

---

[30] Мы не говорим, будет ли первичное слово для звука изображать его как действие или как предмет, потому что при создании слова обе точки зрения вовсе не существуют.

В создании языка нет произвола, а потому уместен вопрос, на каком основании известное слово значит то именно, а не другое. Если спросим о словах позднейших формаций, то ответ может быть приблизительно такой: *стар* (корень *ста, р* — суффикс) значит стар, а не молод, потому что восприятия старых предметов представляли наиболее сходства с восприятиями, служившими содержанием слов от корня *ста,* стоять. Если пойдем дальше и спросим, отчего в словах, признанных первичными, известный звук соответствует тому, а не другому значению, отчего корень *ста* значит стоять, а корни *ми, и* — идти а не наоборот, то и ответа нужно будет искать дальше, именно в исследовании патогномических звуков, предшествующих слову. Потому звук *ста* издан человеком при виде стоящего предмета или, что на то же выйдет, при желании, чтоб предмет остановился, что чувство, волновавшее душу, могло сообщить органам только то, а не другое движение. Далее спрашивать не будем: чтобы сказать, почему такое-то состояние души требует для своего обнаружения одного этого из всех движений, возможных для организма, нужно знать, какой вид имеют движения в самой душе и как вяжутся они между собою. Кому употребляемые о душе выражения, заимствованные от движений внешнего мира, кажутся метафорами, годными только за неимением других; кто утверждает, что нет сходства между механическими движениями, положим, зрительных нервов и ощущением зрения и сопровождающим его удовольствием, для того такая задача неразрешима. Поэтому остается, отказавшись заполнять пробелы между механическими движениями и состояниями души, которые не могут быть названы такими движениями, принять за факт соответствие известных чувств известным звукам и ограничить задачу простым перечислением тех и других. Решение этой задачи могло бы показать, где оканчивается сходство языков, доказывающее одноплеменность говорящих ими народов, и начинается то, которое доказывает только единство человеческой природы вообще, но такое решение встречает столько препятствий, что кажется почти неисполнимым. Во-первых, нужно возвести все слова к первой по времени внутренней и внешней форме; во-вторых, следует обозначить первую внутреннюю форму каждого слова, причем неизбежны большие неточности, потому что, как, например, назвать разные оттенки удивления, которые первоначально выразились в звуках с общим значением, положим, *видеть, све-*

тить? Наконец, в-третьих, следует определить свойства первобытных звуков. Относительно последнего можно заметить, что не совсем верно искать соответствия чувств первобытным звукам в одной членораздельности последних, независимо от их тона, и утверждать, подобно Гейзе [153, с. 77—80], что *а* — общее выражение равномерного (gleichschwebend), тихого, ясного чувства, спокойного наблюдения, но вместе и глупого изумления (gaffen, зевать); *у* — стремления субъекта удалить от себя предмет, чувства противодействия, страха и т. п., а *и*, наоборот,— выражение желания, любви, стремления приблизить к себе предмет, ассимилировать его восприятие. В звуке междометия, кроме членораздельности, замечаем не одну ноту и не простое повышение или понижение голоса, на которое можно бы не обращать внимания, а весьма сложные сочетания тонов, которые так же важны при определении первоначального значения звуков, как и членораздельность.

Обыкновенно, спрашивая о причинах, по которым известный звук имеет в слове такое-то значение, ищут вовсе не соответствия этого звука чувству, сопровождающему восприятие, а сходства между звуком и восприятием, которое принимается за самый предмет. Кому кажется ясным, почему звукоподражательные слова, например, *куковать, кукушка,* значат то, что они значат, тот и причины значения незвукоподражательных слов - должен искать в сходстве их звуков с обозначаемыми предметами. Такой взгляд встречаем и у Гумбольдта, который находит следующие два основания связи понятий (в обширном смысле этого слова) и звуков в первичных словах[31]. 1) «Непосредственно звукоподражательное обозначение понятий. Здесь звук, издаваемый предметом, изображается настолько, насколько нечленораздельный звук может быть передан членораздельным. Это как бы живописное обозначение; подобно тому как живопись изображает предмет, как он представляется глазу (то есть дает только цветное пространство известных очертаний, которое зритель дополняет сам), так язык представляет предмет, как он слышится уху» (то есть дает только звук, упуская все остальные признаки). Во всяком случае, здесь звук сам по себе

[31] То, что говорит Гумбольдт о третьем способе обозначения, по которому сходные понятия получают сходные звуки, сюда не относится, потому что при этом «не обращается внимания на характер самих звуков» [156, т. 6, с. 82].

имеет нечто общее с предметом. 2) «Обозначение, подражающее предмету не прямо, а в чем-то третьем, общем звуку и предмету. Этот способ можно назвать символическим, хотя понятие символа в языке гораздо обширнее[32]. Здесь для обозначения предмета избираются звуки, частью *сами по себе*, частью по сравнению с другими производящие на слух впечатление, подобное тому, какое сам предмет производит на душу; так, звуки слов *stehen, stätig, starr* производят впечатление чего-то прочного (des Festen), санскритский корень *лû,* таять, разливаться,— жидкого (des zerfliessenden), звуки слов *nicht, nagen, Neid* — чего-то, будто сразу и гладко отрезанного» (ср. наше «отказать (то есть сказать «нет») наотрез»). «Таким путем предметы, производящие сходные впечатления, получают слова с преобладающими сходными звуками, как *wehen, Wind, Wolke, Wirren, Wunsch,* в которых звуком *w* выражается какое-то зыбкое, беспокойное, неясное для чувств движение (durcheinander gehende Bewegung, например, волнение облаков, которые катятся одно за другим и одно через другое). Обозначение, основанное на известном значении отдельных звуков и целых их разрядов, господствовало, быть может, исключительно, при первобытном создании слов (primitive Wortbezeichnung)» [156, т. 6, с. 80—81]. Из всего приведенного места, как кажется, можно вывести, что не только первобытный человек, по мнению Гумбольдта, придавал звуку объективное значение и невольно ставил это последнее связью между звуком и предметом, но что и сам Гумбольдт разделяет этот взгляд. Ему мало знать, что слова *stätig, starr* потому имеют в себе звуки *st,* что относятся к корню *sta;* взятые отдельно от своего значенья в слове, звуки эти имеют для него характер постоянства, прочности и уже потому очень приличны понятиям, обозначенным упомянутыми словами. Отсюда вытекает два вопроса: прав ли наблюдатель, имеющий пред собою уже созданное слово, если в самом звуке этого слова находит указание на обозначаемый им предмет, и если прав, то могло ли такое стремление искать в звуке самостоятельного значения быть одною из сил, необходимых для образования слова?

Что касается до первого, то прежде всего следует признать за факт, что во всех людях более или менее есть наклонность находить общее между впечатлениями различ-

[32] Потому что, как мы понимаем это место, значение во *всяком* слове обозначается символически.

ных чувств. Вполне убедительным доказательством существования такой общечеловеческой наклонности может служить язык, но, разумеется, только для того, кто считает все фигурные выражения (а в языке, сказать между прочим, нет непереносных выражений) не за роскошь и прихоть, а за существенную необходимость мысли. В славянских языках, как и во многих других, вполне обыкновенны сближения восприятий зрения, осязания и вкуса, зрения и слуха. Мы говорим о жгучих вкусах, резких звуках; в народных песнях встречаются сравнения света и громкого, *ясного* звука. Вероятно, тайное влияние языка навело слепорожденного на мысль, что красный цвет, о котором ему говорили, должен быть похож на звук трубы. Но и независимо от языка возможны подобные сближения. «Мы сравниваем,— говорит Лотце,— низкий тон с темнотою, а высокий — со светом, в ряду гласных мы видим сходство с гаммою цветов, а цвета для иной впечатлительной чувственности повторяют свойства вкусов. Конечно, большое различие как телесной организации, так и душевных свойств различных неделимых делает невозможным общее согласие во всем этом; если, быть может, еще для всякого [человека] *а* относится к *у*, как черный цвет к белому, то не всякому *е* представляется похожим на желтый, *и* — на красный, *о* — на голубой цвет; точно так не всякий узнает в красном цвете — ароматическую сладость, в голубом — водянистую кислоту, в желтом — металлический вкус. Мы можем также согласиться, что и для каждого порознь сходства, замечаемые между различными ощущениями, основываются не на сравнении непосредственного их содержания, а на ощущении (Gewahrwerden) более слабого и скрытого сходства потрясений, какие испытывает от них общее чувство. Но все эти уступки не изменяют значения подобного взгляда на чувственные восприятия для человеческого развития. Довольно, что в каждом человеке есть стремление к таким сравнениям; достигаются ли этим результаты убедительные для всех или нет, но во всяком случае для самого сравнивающего мир, воспринимаемый его чувствами, превращается в игру явлений, в которой отдельные образы указывают друг на друга и на идеальное содержание, коему все они служат выражениями, лишь настолько различными по форме, что фантазия может почувствовать единство их происхождения. Пусть мы ошибаемся в этих сравнениях, принимая сходство нашего страдания от впечатлений за сродство собственного содер-

жания этих последних, но все же следует помнить, что на такой ошибке основана вся чувственность; повсюду она видит в формах нашего внутреннего возбуждения природу внешних для нас предметов. Призрачен ли этот взгляд или нет, но он есть одна из естественных стихий нашей чувственности и имеет неизмеримое влияние на все наше миросозерцание» [174, т. 2, с. 180—181].

Мы можем применить это к языку и сказать, что вполне законно видеть сходство между известным членораздельным звуком и видимым или осязаемым предметом, но должны заметить, что не слыхали ни об одном из подобных сравнений, которое бы имело сколько-нибудь научный характер: они, как кажется, могут быть необходимы и убедительны только для самого сравнивающего. Указанная Гумбольдтом опасность впасть в произвол при объяснении символизма звуков и не прийти к результатам, имеющим сколько-нибудь объективное значение, происходит, между прочим, от того, что нет возможности не пропустить ступеней, соединяющих предмет со звуком. Очень шатки будут наши сравнения равномерного тяготения часовой гири с круговращениями стрелок, если мы упустим из виду, что тяжесть гири не непосредственно движет стрелку, а посредством многих зубчатых колес, передающих друг другу и изменяющих сообщенное ею движение. Во сколько же раз шатче будут наши сравнения звука и предмета как восприятий души, природа коей никогда не уяснится нам до такой степени, как устройство механизма?

Впрочем, допустим, что многие совершенно согласно оценивают значение звука в словах позднейших формаций, подобных тем, какие Гейзе приводит в пример символического обозначения (например, *klar, hell, trübe, dunkel, dumpf, spitz, mild* и проч. [153, с. 95]). Такое согласие в «одухотворении» звука фантазиею может происходить от того, что каждый находится при этом под влиянием действительного значения этих звуков и судил бы иначе, если бы те же звуки имели другое значение. У нас в пример того, как язык для предметов и качеств грубых брал и грубые звуки, приводили когда-то, между прочим, слово *суровый*. Разумеется, напирали особенно на *р*, отчего слово выходило действительно живописное, но забывали или не знали, что то же *р* в словах того же корня *сырой, сыр* никому не кажется суровым, что само слово *суровый*, по всей вероятности, значило прежде жидкий и тогда не представляло

никакого символизма звуков[35]. Судя по таким примерам, можно думать, что звук осмысливается не сразу; только по мере того, как он сживается с известным значением слова, человек открывает в нем необходимость его единения с такою, а не другою мыслью. Точно так человек полагает, что нужно делать все, что потруднее, правою, а не левою рукою, потому что давно уже бессознательно исполняет это правило. Все это заставляет усомниться в верности мнения, что непосредственное сходство звука с чувственным образом предмета есть средство соединения представлений звука и предмета, предшествующее всякому другому, более раннее, чем ассоциация этих представлений [172, т. 2, с. 99—101]. Кажется, что символизм звука застает готовым не только звук, но и слово с его внутреннею формою, и для самого образования слова был не нужен. Он мог быть причиною преобразования звуков в готовых уже словах. Так, обозначение множества и собирательности в арабском языке посредством вставки длинной гласной, обозначение прошедшего времени и длительности посредством удвоения в языках индоевропейских [156, т. 6, с. 83] могли произойти под влиянием того же чутья, которое заставляет протягивать гласную в прилагательном (например, *хоро-оший),* если им хотят выразить высокую степень качества.

VIII. СЛОВО КАК СРЕДСТВО АППЕРЦЕПЦИИ

При создании слова, а равно и в процессе речи и понимания, происходящем по одним законам с созданием, полученное уже впечатление подвергается новым изменениям, как бы вторично воспринимается, то есть, одним словом, *апперципируется.* Прежде чем перейти к психологическому значению *слова,* остановимся на значении апперцепции вообще и начнем с указания на ряд ее примеров в девятой и десятой главах первой части «Мертвых душ».

---

[35] Обыкновенно символическое значение звука совпадает не со внутреннею формою, а с тем значением слова, которое мы называли субъективным. Так, например, внутренняя форма слова *милый* — вероятно, представление мягкости (оно одного корня с *молоть),* а символическое значение звука в *милый* — это ощущение, сходное с тем, какое возбуждается в нас милым предметом. Иначе и не может осмыслиться звук в словах, в которых забыта внутренняя форма, но если эта форма помнится, то значение звука может быть сходно и с нею.

Дама, приятная во всех отношениях, находя, что покупка Чичиковым мертвых душ выдумана только для прикрытия и что дело в том, что Чичиков хочет увезти губернаторскую дочку, по-своему апперципирует, то есть объясняет, понимает представления Чичикова и мертвых душ. Когда одна из дам находит, что губернаторская дочка манерна нестерпимо, что не видано еще женщины, в которой бы было столько жеманства, что румянец на ней в палец толщиной и отваливается, как штукатурка, кусками; когда другая полагает, напротив, что губернаторская дочка — статуя и бледна как смерть, то обе они различно апперципируют восприятия, полученные ими в одно время и первоначально весьма сходные. Точно так, когда инспектору врачебной управы по поводу Чичикова и мертвых душ приходят на мысль больные, умершие в значительном количестве в лазаретах, председателю казенной палаты — неправильно совершенная купчая, и каждому из служащих лиц города — свои служебные грехи; когда, наконец, почтмейстер, не столько подверженный искушениям со стороны просителей и поэтому сохраняющий душевное равновесие, необходимое для эстетического взгляда на предмет, по тому же поводу разражается историею о капитане Копейкине, то все это образцы различной апперцепции приблизительно того же восприятия. Во всех этих и им подобных примерах сразу можно различить две стихии апперцепции: с одной стороны, воспринимаемое и объясняемое, с другой — ту совокупность мыслей и чувств, которой подчиняется первое и посредством коей оно объясняется. Свойство постоянных отношений между этими стихиями может показать, в чем сущность апперцепции вообще и какой роли в душевной жизни можем ожидать от слова.

В некоторых из указанных примеров можно заметить отождествление объясняемого и объясняющего. Например, после того как Чичиков признан за губернаторского чиновника, присланного на следствие, или в то время, как почтмейстер, задавши вопрос, кто такой Чичиков, восклицает: «Это, господа, сударь мой, не кто другой, как капитан Копейкин!» — представления Чичикова и губернаторского чиновника, Чичикова и Копейкина слились и до поры уже не различаются душою. Но не в слиянии восприятий или представлений заключается апперцепция: во-первых, потому что объяснение одной мысли другою в этих примерах предшествует их слиянию и, следовательно, отлично от него, заключает его в себе как подчинен-

ный момент; во-вторых, потому что слияние возможно без апперцепции. Так, привычный вид окружающих нас предметов не вызывает нас на объяснение, не приводит в движение нашей мысли, вовсе нами не замечается, а непосредственно сливается с прежними нашими восприятиями этих предметов. Если бы дама, которая везла к другой только что услышанную новость, занята была приведением в порядок своих мыслей, то она, как это часто с нами случается, смотрела бы на знакомые ряды домов и не замечала бы их, видела бы перед собою лошадей и не обратила бы внимания, скоро или медленно они бегут, потому что новые впечатления, воспринимаясь душою, беспрепятственно сливались бы с прежними. Но рассказ о новости был уже готов или, быть может, дама не считала нужным к нему приготовляться и просто чувствовала непреодолимое побуждение скорее сообщить его. Мысль о том, какой эффект произведет ее новость, требовала осуществления (точно так, как мысль о пище в том, кому хочется есть, требует слияния с новыми однородными с нею восприятиями), но новые восприятия не мирились с этою мыслью, и в препятствиях, какие находили бывшие в душе восприятия к слиянию со входившими в нее вновь, заключалась причина, почему эти последние апперципировались, почему дама выразила свое неудовольствие на то, что богадельня тянулась нестерпимо долго, и назвала ее проклятым строением, а кучеру сказала, что он несносно долго едет. Таким образом, ряд известных нам предметов *a', b', c',* которые исподволь представляются нашему зрению, до тех пор могут не замечаться, пока беспрепятственно сливаются с прежними представлениями *a, b, c;* если вместо ожидаемого представления *d* появится не соответствующий ему предмет *d',* а неизвестный нам *x,* восприятие этого последнего встретит препятствие к слиянию с прежним и может апперципироваться. Мы можем сказать в таком случае: «А! это новый дом», и т. п.

Однако очевидно, что и не в препятствии к слиянию заключается апперцепция. Хотя вполне обыкновенны случаи апперцепции, состоящие только в одном признании наличных препятствий к слиянию двух актов мысли,— случаи, которые могут быть выражены общею формулою: это (восприятие, требующее объяснения) не то (то есть не тождественно с тем, что мы ожидали) или *а* не есть *б;* но столь же часты и такие случаи, когда препятствие предшествует объяснению и устраняется этим последним.

Так в известном сравнении положения чиновников города N, ошеломленных слухами о мертвых душах и проч., с положением школьника, которому сонному товарищи засунули в нос гусара: «...он пробуждается, вскакивает ...и не может понять, где он ...что с ним», то есть не может апперципировать новых восприятий, потому что душа его во время сна занята была другим и массы мыслей, которые должны быть объясняющими, не могут воротиться в сознание с такою быстротою, с какою душа поражается новыми впечатлениями. «Потом уже различает он озаренные косвенным лучом солнца стены...» и проч., «и ...уже, наконец, чувствует, что в носу у него сидит гусар». В чиновниках за таким одурением следуют вопросы («что за притча ...мертвые души?» и проч.), которые, выражая и здесь, как и во всех случаях, требование отчета, то есть апперцепции, и сами по себе суть уже, впрочем, неполные апперцепции восприятий в слове. Спрашивая: «Это что такое?» — и не имея в мысли ни малейшего указания на ответ, мы тем не менее, судя по употребленным нами словам, уже апперципируем впечатление как предмет («это что»), имеющий известные качества («такое»). Препятствие к слиянию так мало составляет сущность апперцепции, что, напротив, самая совершенная апперцепция та, которая не встречает препятствий, то есть, например, мы лучше всего понимаем ту книгу, которая нами легко читается.

Взявши во внимание разнообразие и неосновательность толков, возбужденных слухом о мертвых душах, скорее всего можно подумать, что апперцепция состоит в видоизменении апперципируемого. Это будет довольно близко к истине; но следует помнить, что результатом апперцепции может быть не только заблуждение, например, что Чичиков есть капитан Копейкин или Наполеон, или что Наполеон есть антихрист, но и истина. Кто верно объясняет факт, тот его не переиначивает, и если Дон-Кихот под влиянием своей восторженной натуры и рыцарских романов апперципирует крылья ветряных мельниц как мечи гигантов, а стадо овец — как неприятельское войско, то его оруженосец вследствие такого же процесса видит только мельницы и баранов. Самые простые и самые несомненные для нас истины, которые, по-видимому, прямо даются чувствами, на деле могут быть следствием сложного процесса апперцепции. Апперципируемое может быть не совокупностью признаков, как Чичиков, губернаторская дочка, и не словом (то и другое возможно

только при некотором душевном развитии), а простейшим чувственным восприятием или одновременно данным, почти нераздельным рядом таких восприятий; точно так апперципирующее может быть не сложным душевным явлением (как в одном из приведенных примеров — чувство, какое дамы питают к губернаторской дочке, заставляющее приписывать ей свойства, противоположные понятию дам о красоте), а одним каким-нибудь несложным (по своим условиям) чувством или немногими актами познавательной способности. Апперцепция — везде, где данное восприятие дополняется и *объясняется* наличным, хотя бы самым незначительным запасом других. Ребенок, например, только посредством апперцепции узнает, что у него болит именно рука. Такое знание предполагает уже в душе образ руки как предмета в пространстве; но этого еще мало: глядя на руку, я еще не знаю, что она именно болит, потому что зрение одинаково бесстрастно изображает и больное и здоровое место. Также недостаточно одного чувства боли, потому что из него одного никак не выведем знания, что болит рука. Непременно нужно, чтобы ощущение боли, имеющее определенное место независимо от нашего знания об этом, изменялось от прикосновения к больному месту, чтобы к этим впечатлениям осязания присоединилось изменение образа больного члена, сообщаемое зрением. Это последнее изменение произойдет непременно, потому что нельзя видеть того места, например, руки, которое ощупывается пальцами, или же и вся рука от прикосновения к больному месту невольно переменит положение. Таким образом, знать, что болит рука, значит признавать свой член, в котором боль, за один и тот же с тем, который доставляет какие-то впечатления зрения и осязания. Ощущение боли здесь узнается снова и поверяется, дополняется, объясняется — одним словом, апперципируется ощущениями осязания и зрения [218, с. 189].

Итак, апперцепция не всегда может быть названа изменением объясняемого; но если это последнее имеет место, то не должно считаться существенным признаком апперцепции, потому что есть следствие слияния, которое само несущественно. Поэтому удобнее определить апперцепцию более общим выражением: она есть участие известных масс представлений в образовании новых мыслей[34]. Последнее имеет существенное значение, потому

[34] Об апперцепции см. [205, с. 74—77].

что всегда результатом взаимодействия двух стихий апперцепции является нечто новое, несходное ни с одною из них. Это определение должно быть дополнено, потому что не показывает, какие именно массы мыслей должны быть объясняющими.

В душе бывает несколько групп, из коих каждая, по-видимому, равно могла бы апперципировать данное восприятие, а между тем в одном случае по поводу одного и того же приходит в сознание одна, в другом — другая. Нельзя сказать, например, чтобы в душе ученика не было ничего, с чем бы могло внутренним образом соединиться содержание латинского или греческого классика, чтобы содержание это было для него недоступно, а между тем опыт доказывает, что оно совершенно ускользает от внимания, то есть не апперципируется при затруднениях в формах при чтении с грамматическою целью. Можно углубляться в формальные и лексические оттенки языка, запоминать при этом по частям, например, целые народные песни, но, имея в памяти все данные, не замечать общего содержания. Можно, как в басне, за козявками слона не приметить. Легко предположить причину такого явления в изменяющейся от разных обстоятельств *силе* апперципирующих масс. Чем более я приготовлен к чтению известной книги, к слушанию известной речи, чем сильнее, стало быть, апперципирующие ряды, тем легче произойдет понимание и усвоение, тем быстрее совершится апперцепция. Однако чтение, требующее известной сосредоточенности, будет для меня бесполезно, если оно чем-нибудь прерывается или если сажусь за чтение под влиянием посторонних впечатлений, ослабляющих действие тех мыслей, которыми должно объясняться то, что я читаю. Если б покупка мертвых душ не была для чиновников города N делом неслыханным, то и недоумение их при слухе о такой «негоции» Чичикова было бы невозможно, и вопросы: «Что за притча эти мертвые души?», означающие, что восприятие ищет, но не находит апперцепции, не имели бы места.

«Апперцепция есть участие *сильнейших* представлений в создании новых мыслей»; но в чем именно состоит эта сила, условливающая большую или меньшую легкость влияния представлений на новые или возобновленные в сознании восприятия? Такой вопрос и предшествующее ему определение предполагает выведенное из опыта убеждение, что, выражаясь метафорически, все находящееся в душе расположено не на одном плане, но или выдвину-

то вперед, или остается вдали. Если бы в известное мгновение данное восприятие могло быть в одинаковых отношениях ко всем рядам представлений (которые следует рассматривать как отдельные, но не лишенные взаимной связи единицы), то оно вдруг апперципировалось бы всеми этими рядами и, быть может, мысль наша разом обняла бы несколько различных результатов апперцепции. То же было бы, если бы несколько восприятий, ничем не связанных между собою и не составляющих для нас одного целого, одновременно апперципировались одною массою представлений. Но на деле не так: одна из дам, например, во время разговора с другою уверена только в том, что румяна обваливаются с губернаторской дочки, как штукатурка; другое заключение в эту минуту для нее невозможно, и, наоборот, другое заключение, к которому она могла бы прийти при других обстоятельствах, непременно исключило бы это. Вообще в каждое мгновение жизни все, что есть в душе, распадается на две неравные области: одну — обширную, которая нам неизвестна, но не утрачена для нас, потому что многое из нее приходит нам на мысль без новых восприятий извне; другую — известную нам, находящуюся в сознании, очень ограниченную сравнительно с первою. Сознание — явление, совершенно отличное от самосознания (которое добывается человеком поздно, тогда как сознание есть всегдашнее свойство его душевной жизни), определяют как совокупность актов мысли, действительно совершающихся в данное мгновение[35]. Это определение предполагает, что все в душе вне сознания не есть действительная мысль (представление в самом обширном смысле этого слова), а только стремление к ней (ein Streben vorzustellen); что-то меняется в самой мысли в то время, как она входит в сознание[36]; но что именно — вряд ли можно будет когда-либо сказать, потому что для определения разницы между двумя явлениями нужно знать оба, а знаем мы только мысль, пе-

[35] «Die Gesammtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens» [152a, с. 18].

[36] Само собою, что как здесь, так вообще в психологии, слова, указывающие на пространственные отношения явлений, имеют только символическое значение. Сознание не есть сцена, на которую восходят представления и где за теснотою не могут многие вдруг поместиться; бессознательность не есть пространство за кулисами, куда удаляются представления, вытесняемые со сцены. Сознание не есть также свет, то озаряющий по неизвестным причинам те или другие представления, то оставляющий их во мраке, но есть внутреннее око, столь же отличное от того, на что обращено, как

решедшую в сознание, сложившую с себя те свойства, какие она имела в бессознательном состоянии. Однако, устраняя вопрос о том, что была данная мысль до своего появления в сознании, мы можем в том виде, в каком она представляется нам, искать причины тому, что она чаще других появляется в сознании и легче других апперципирует новые восприятия.

Степень влияния одних мыслей на другие может, по-видимому, зависеть или от силы сопровождающего их чувства, или от их ясности. Рассмотрим порознь эти условия. Во-первых, получаемые извне чувственные восприятия имеют, без сомнения, различные степени силы, потому что ни одно из них не изображает вполне безразлично своего содержания, но каждое чувствуется нами как большее или меньшее потрясение нашего существа, соразмерное интенсивности этого содержания. Громкий звук и яркий свет не только дают нам большее содержание, чем тихий звук и слабое мерцание, но и восприятие первых действует на нас сильнее, чем восприятия последних. Таким образом, можно сравнивать не только однородные, но и разнородные ощущения (например, чувство, испытываемое при сильном звуке, слабее того, которое сопровождает восприятие слабого света). Очень вероятно, что в душе, еще впервые подверженной действию внеш-

---

глаз наш — от предмета, на который смотрит. Сознание — не посторонняя для представлений сила, а их собственное состояние.

Случается, когда мы заняты чем-нибудь, слышать бой часов, не обратить внимания на число ударов и, однако, после верно вспомнить это число; недослышав слова, мы просим говорившего повторить, но до его ответа уже успели дополнить недослышанное и не нуждаемся в повторении. Эти и им подобные явления могут навести на мысль, что бессознательные *впечатления,* содержание коих хотя и есть в душе, но столь же нам чуждо, как и не действующие на нас предметы внешнего мира, предшествуют сознательным *восприятиям,* что сознание относится к бессознательности, как действие к страданию. Но в приведенных примерах впечатления находятся в сознании с первого раза: звуки недослышанного слова схвачены нами, но не вполне; бой часов — тоже, но как сумма испытанных нами потрясений, а не как число ударов, по которому мы узнаем время. Апперцепция, объяснение и дополнение следуют здесь за перцепциею, но и эта последняя есть уже деятельность души, есть уже сознание. Как физический атом уже действует в то время, как получает потрясение извне, и страдание его есть уже воздействие, так и известное состояние души мы можем назвать страдательным впечатлением, если имеем в виду его внешние причины; но должны считать живым воздействием, если вспомнить, что та же причина в другой натуре вызвала бы другое состояние. Таким образом, в сознании и в бессознательности мы можем видеть и деятельность, и страдание, и это, конечно, не говорит нам, что они такое сами по себе.

них влияний, не управляемой воспоминанием прежних впечатлений, более сильные ощущения будут вытеснять слабейшие. Как взор невольно устремляется на самые светлые точки известной поверхности, так и внимание поглощается ими в ущерб более темным. Отсюда можно заключить, что если бы и в воспоминании чувство, сопровождавшее впечатления, сохраняло свою силу, то воспоминание сильнейшее в этом смысле апперципировало бы новые восприятия легче, чем слабейшие. Но, говорит Лотце, «в душе, воспитанной опытом, встречаем уже более сложные явления. Легкий шорох может отвлечь наше внимание от громкого шума и вообще влияния вспоминаемых восприятий на направление нашей мысли несоразмерно силе их чувственного содержания. Степень интереса, который они получают в наших глазах с течением жизни, зависит уже не от них самих, а от цены, какую они имеют для нас как предзнаменования других явлений или указания на них». «Воспоминание, верно передавая качество и интенсивность содержания прежних впечатлений, не повторяет в то же время потрясений, которые мы от них испытывали, а если и повторяет, то разве так, что к воспроизведенному образу содержания присоединяет другой образ возбужденного им прежде чувства. Раскаты грома в воспоминании, как бы ясно ни передавало оно их свойства и силу, не более нас потрясают, чем равно ясное воспоминание самого слабого звука; быть может, при этом мы вспоминаем о сильном потрясении, причиненном нам громким звуком, но самое это воспоминание действует на нас сильнее воспоминания о слабом потрясении. Мы помним различный вес двух предметов, но воспоминание о большей тяжести одного не тяжелее для нас воспоминания о меньшей тяжести другого» [174, т. 1, с. 222—224].

Примеры эти хороши, однако не могут убедить в том, в чем бы должны: рядом с ними следует поставить другие, доказывающие совершенно противное. Бывает достаточно самого незначительного обстоятельства, чтобы пробудить воспоминание о потере любимого человека и неразлучную с этим печаль. Легкость воспоминания в этом случае мы ставим в зависимость от важности потери и силы принесенного ею чувства и, как кажется, не ошибаемся: потеря, например, перчатки скоро забывается, потому что невелика сила произведенного этим неудовольствия. Пословица «пуганая ворона и куста боится» в переводе на

более отвлеченный язык значит, что чем сильнее первоначальный испуг, тем скорее мысль об опасности апперципирует новые восприятия. Так, в «Мертвых душах» и тот, кто счел Чичикова за губернаторского чиновника, и почтмейстер, некоторое время принимавший его за Копейкина,— оба, вероятно, видали на веку ревизии, но вспомнил их по поводу Чичикова только первый, между прочим, потому, что имел причины их бояться. Поэтому можно принять силу первоначального чувства за обстоятельство, обусловливающее степень влияния связанной с ними мысли на другие, но следует сделать оговорку, что это влияние чувства может, в свою очередь, поддерживаться или разрушаться отношениями, в какие стало соединенное с ним содержание к другим. Время между горестным для нас событием и данною минутою может быть различно заполнено: при одних условиях это событие продолжает возвращаться в сознание и бросать тень на текущую жизнь, а при других и сопровождавшее его чувство, и само оно забылось, потому что мысль получила другое направление. Если были психические средства спасти рассудок того, кто помешался на неудачно поставленной карте, то они состояли в том, чтобы разрознить мысли о поразившем его событии, привести их в более благоприятные отношения к другим и удалить от сознания. Таким образом, сила чувства, как причина силы апперципирующих масс, указывает на другую причину, именно — на более или менее тесную связь между стихиями этих масс.

Во-вторых, относительно ясности представлений нам кажется вполне убедительным следующее мнение Лотце: «...полагают обыкновенно, что одно и то же содержание может быть представлено с бесконечно различными степенями ясности, что, только проходя эти степени и постепенно затемняясь, представление исчезает из сознания. Но это — описание события, которого никто никогда не наблюдал, потому что внимание, с каким мы наблюдаем, сделало бы самое это событие невозможным. Уже впоследствии, заметив, что известного представления некоторое время не было в сознании, мы отвечаем себе на вопрос, как оно исчезло, этою догадкою о постепенном угасании, о котором действительное наблюдение не говорит нам ровно ничего. Если припомним внутреннее состояние, в каком мы находились, когда известное сильно возбужденное представление значительное время было в нашем сознании и затем, по-видимому, исподволь утрачива-

лось, то найдем, что оно не постепенно затемнялось, а с резкими перерывами,—то появлялось в сознании, то исчезало. Новое впечатление, содержание коего было как-нибудь связано с прежним, мгновенно снова приводило его на память: другое впечатление, поражающее своею новостью, опять его вытесняло. Это прежнее представление похоже было на плывущее тело, которое то мгновенно поглощается волнами, то столь же быстро поднимается. То, что мы называем постепенным затемнением,—частью возрастающие промежутки между появлениями представления, частью другая особенность, о которой ниже.

Если разделим представления на простые чувственные восприятия и на сложные из них образы, то не в состоянии будем сказать, в чем состоит различие силы первых, если не в различии содержания. Звука одной и той же высоты и силы того же инструмента мы не можем себе представить более или менее ясно; мы или представляем его, или не представляем, или, наконец, ошибаемся в своих предположениях, принимая представление более сильного или слабого, следовательно, другого звука за более сильное и слабое одного и того же. Точно так одного и того же оттенка цвета при одном освещении мы не можем определить с большею или меньшею ясностью; но, конечно, если этот оттенок указан нам словом или описанием, мы можем колебаться в выборе между воспоминаниями нескольких сродных цветов, не зная, какой именно из них нужен. Тогда объясняем мы такое состояние тем, что у нас есть представление, но только не ясное, между тем как на самом деле мы его не имеем и только выискиваем из нескольких, вместе с числом коих растет наша неуверенность и мнимая неясность представления».

Еще невероятнее, чтобы сложные образы исподволь бледнели, удерживая все свои черты, напротив, они затемняются только, разлагаясь и разрушаясь.

В воспоминании забываются известные, менее замеченные части виденного предмета и их связь с другими; при попытке восстановить в памяти этот образ мы в недоумении колеблемся между различными возможностями заполнить происшедшие таким путем пробелы и связать частности, еще ясно представляемые нами порознь. Таким образом появляется мнимая неясность представлений, которая увеличивается в прямом отношении к обширности поля, предоставленного нашей дополняющей

фантазии. Напротив, вполне ясны представления, коих части мыслимы все и притом с полною определенностью взаимных отношений, а эта ясность сама по себе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться. Нередко нам кажется, что может увеличиться интенсивность представления, содержание коего давно нам вполне известно, но на деле в таких случаях пополняется самое это содержание. Как затемняется оно от пробелов, уменьшающих его, так, по-видимому, уясняется, если сверх его самого входят в сознание еще разнообразные отношения, со всех сторон связывающие его с другим содержанием. Нельзя более или менее представлять круг или треугольник: мы или имеем их верный образ, или не имеем; тем не менее они становятся яснее, когда с увеличением наших геометрических познаний вместе с этими фигурами припоминаются и их многочисленные и важные отношения. В этом смысле мы допускаем различие в степенях ясности. Поэтому то, что прежде живо нам представлялось, становится для нас менее ясным тогда, когда почему бы то ни было перестает приходить нам на память все то, с чем было связано в минуты своей наибольшей живости, на связи с чем в сознании основана была самая эта живость. «Ясность представлений (и степень их влияния на другие) состоит не в большей или меньшей интенсивности нашего знания, а в экстенсивной полноте их содержания, в изменчивом богатстве посторонних стихий, соединенных с этим содержанием» [174, т. 1, с. 224—227].

Нельзя не согласиться и с точкой зрения последователей Гербарта, что распадение — самая очевидная для нас причина помрачения сложных представлений и, наоборот, их полнота и обширность связей с другими — причина не только их ясности, но и большего или меньшего влияния на другие. Столь же несомненно, что постепенное ослабление в воспоминании простого чувственного восприятия, подобное затиханию звука и ослаблению цвета, не есть факт, сообщаемый нам самонаблюдением. Ослабевший звук той же высоты есть для нас уже другое представление. Но не ошибаемся ли мы в этом, следует ли, согласно с Дробишем, принять ослабление интенсивности представлений как деятельности души, независимое от изменения самого их содержания, или же отвергнуть его вместе с Лотце, — это для нас менее важно. Довольно, что сила влияния представлений на другие соразмерна их ясности в том смысле, как принимает Лотце.

Здесь к определению апперцепции как участия сильнейших масс в образовании новых мыслей, можем уже прибавить, что сила апперципирующих масс тождественна с их организованностью. От степени этой последней зависит и бóльшая широта сознания, ограниченность коего мы приняли за исходное положение при определении силы объясняющих мыслей.

Говоря о пределах сознания, кстати заметим два случая.

1) При непосредственном восприятии чувственных впечатлений сознание ограничено только свойствами внешних возбуждений и самих органов. Мы не воспринимаем в одно время нескольких вкусов или запахов не потому, что различные впечатления смешиваются в душе, а потому, что душа получает уже извне, так сказать, один их итог. Но посредством зрения мы получаем, разом и не смешивая, впечатления стольких цветных точек, сколько их заключается в пространстве, какое отразилось в зрачке, почти то же посредством осязания. В одно мгновение от всех чувств разом мы можем получать многие впечатления, которые все могут находиться в сознании, потому что, хотя мы не в состоянии дать себе в них отчета в самое время восприятия, но можем их припомнить впоследствии.

2) Ограниченность сознания, независимая от внешних причин, гораздо яснее обнаруживается при воспоминании уже воспринятого. «Кажется,— говорит Лотце,— будто только напор впечатлений внешнего мира насильно расширяет сознание и что, предоставленное самому себе, оно так суживается, что, по-видимому, представляет разнообразное не одновременным, а только последовательным во времени» [174, т. 1, с. 224—227]. В таком виде факт не представляет сомнения, но при ближайшем его рассмотрении мнения расходятся. Лотце полагает, что «хотя было бы очень трудно решить непосредственным наблюдением, точно ли могут несколько представлений в одно время находиться в сознании или же это только призрак, происходящий от быстроты их смены; но факт, что вообще мы можем *сравнивать,* заставляет нас принять возможность одновременности. Кто сравнивает, тот не переходит только от мысли об одном из членов сравнения к мысли о другом; чтобы совершить сравнение, он должен совместить в одном неделимом сознании оба эти члена и вместе — форму своего перехода от одного к другому. Когда хотим сообщить другому известное сравне-

ние, то свойствами языка мы принуждены произносить одно за другим имена двух членов сравнения и обозначение отношения между ними. В этом причина заблуждения, будто и в самом сообщаемом сравнении есть такая последовательность; но, произнося одно за другим, мы рассчитываем на то, что в сознании слушающего наша речь произведет не три раздельные представления, а одно представление отношения между двумя другими. Хотя мы привыкли и безмолвному течению нашей мысли придавать форму речи, но, очевидно, и здесь последовательность во времени, в какой вяжутся между собой слова для наших представлений, есть только изображение отношений, уже прежде замеченных нами между их содержаниями; эта привычка ко внутренней речи собственно замедляет ход мысли, разлагая в последовательный ряд то, что первоначально было одновременным» [174, т. 1, с. 224—227].

Эти действия познания, ручаясь нам за одновременность многих представлений, вместе с этим указывают на ее условия. Сознание не имеет места только для бессвязной множественности; оно не тесно для разнообразия, члены коего разделены для нас известными отношениями, приведены в порядок и связаны. Нам не удается представить разом два впечатления без взаимного их отношения; сознанию нужно представление своего пути от одного к другому; ему легче при помощи этого представления перехода охватить большее множество, чем меньшее — без него. Поэтому способность сознания обнимать многое усовершима. Одновременные звуки музыки всякому представляются такими, но вряд ли их вспомнит тот, для кого они были бессвязным множеством; музыкально же образованному уху они с первого раза представляются обильным отношениями целым, коего внутренняя организация приготовлена предшествующим течением мелодии. Всякий пространственный образ прочнее удерживается в памяти, если мы в состоянии разложить его наглядное впечатление в описание. Говоря, что известная часть здания покоится на другой, поддерживается третьею, склоняется под таким-то углом к четвертой, мы прежде всего увеличиваем число представлений, которые нам следует удержать в памяти; но в таком словесном выражении посредством предложений одновременность частей превращается в ряд их взаимодействий, которые явственнее их связывают, чем нераздельный чувственный образ. Чем выше развитие духа, чем тоньше отношения,

которыми он связывает между собою отдельные мысли, тем более расширяется сознание даже для таких представлений, которые связаны между собою уже не пространством или временем, а внутреннею зависимостью [174, т. 1. с. 232—233].

Лотце основывается во всем этом на верной мысли, что одна смена представлений в сознании, как бы она ни была быстра, не в состоянии объяснить возможности схватить их отношения. Если в то время, как в сознании есть *a,* в нем совсем не может находиться *b,* то, во-первых, кроме внешних возбуждений, не будет никаких оснований для перехода от *a* к *b,* во-вторых, отношение $a = b$ состояться не может. Но он представил одну только сторону явления, тогда как в нем две, по-видимому, исключающие друг друга. Чтоб понимать конец книги, в которой последующее вытекает из предыдущего, мы должны совместить в сознании все предшествующее; а между тем нетрудно заметить, что по мере [того] как при чтении мы подвигаемся вперед, все прочтенное ускользает из нашего сознания. Геометрическая теорема вне связи с предыдущим не имеет для нас смысла, а между тем никто не скажет, чтоб, понимая ее, он в то же время представлял себе все предшествующие. Даже больше: в сознании не отразится как одновременный пространственный образ самый немногосложный ряд заключений, направленных к известному нам выводу, и это есть свойство не языка, без которого в подобных случаях обойтись трудно, но возможно. Хотя сознание и не совмещает в себе одновременно не только многих, но даже двух членов сравнения, но член сравнения, находящийся вне его пределов, обнаруживает заметное влияние на тот, который в сознании. В ту минуту, как произносим последнее слово предложения, мы мыслим непосредственно только содержание этого слова; однако это содержание указывает нам на то, к чему оно относится, из чего оно вытекло, то есть прежде всего — на другие, предшествующие слова того же предложения, потом — на смысл периода, главы, книги. Легче всего нам припомнить, почему было сказано только что произнесенное слово; несколько более напряжения требует попытка найти его место в целом ряду мыслей, например, нужно перечесть период, чтобы понять, что значит встреченное под конец его местоимение, и т. д. Можно понимать это так, что хотя нет степеней ясности представления, находящихся в сознании, но за «порогом сознания» одни представления имеют более заметное

влияние на сознаваемое, другие меньше; первые легче возвращаются в сознание, вторые — труднее[37] и, наконец, то, что ничем не связано с мыслью, занимающею нас в эту минуту, вовсе не может прийти на ум в следующую, если внешние впечатления не прервут течения мысли и не дадут ему нового направления. Каждый член мыслимого ряда представлений вместе с собою вносит в сознание результат всех предшествующих, и тем многозначительнее для нас этот результат, чем многостороннее связи между предшествующими членами. Так, общий вывод рассуждения или определение обслуживаемого предмета, которое должно в немногих, полновесных словах повторить нам все предшествующее, достигнет своей цели, будет понятно только тогда, когда это предшествующее уже организовано нашею мыслью; иначе — определение будет иметь только ближайший грамматический смысл.

Итак, примем ли мы вместе с Лотце, что сознание обнимает ряд мыслей как нечто одновременное, подобно глазу, который разом видит множество цветных точек, или же — что сознание только переходит от одной мысли к другой, но непонятным образом видоизменяет эту последнюю и совмещает в ней все предшествующее: во всяком случае *расширение* его, как бы ни понимать это слово, зависит от той же причины, от которой и сила апперципирующих масс, именно от близости отношений между стихиями этих масс и от количества самых стихий.

Основные законы образования рядов представлений — это *ассоциация* и *слияние*. Ассоциация состоит в том, что разнородные восприятия, данные одновременно или одно вслед за другим, не уничтожают взаимно своей самостоятельности, подобно двум химически сродным телам, образующим из себя третье, а оставаясь сами собою, слагаются в одно целое. Два цвета, данные вместе несколько раз, не смешиваясь между собою, могут соединяться так, что мы одного представить себе не можем, не представляя другого. Слияние, как показывает самое слово, происходит тогда, когда два различных представления принимаются сознанием за одно и то же, например, когда нам кажется, что мы видим знакомый уже предмет, между тем как перед нами совсем другой. Новое восприятие, сливаясь с прежним, непременно или вводит его в созна-

---

[37] Штейнталь [206, с. 107—117] называет состояние представлений не сознаваемых, но готовых перейти в сознание, дрожанием (schwingende Vorstellungen).

ние, или по крайней мере приводит в непонятное для нас состояние, которое назовем движением; но так как это прежнее восприятие было дано вместе или вообще находилось в известной связи с другими, то входят в сознание и эти другие. Так посредством слияния образуется связь между такими представлениями, которые первоначально не были соединены ни одновременностью, ни последовательностью своего появления в душе. Вместе с таким сродством, вызывающим в сознании некоторые из прежних представлений, дано средство удалять другие, если новое восприятие *В* имеет наиболее общих точек не с *Б,* которое в эту минуту находится в сознании, а с одним из прежних восприятий, именно с *А,* то *Б* будет вытеснено из мысли посредством привлекаемого в нее *А. А* и *Б* находятся в связи, первое с *Г, Д, Е,* второе — с *Ж, З, И,* и могут считаться началами рядов, которые через них и сами входят в сознание; мысль, следуя тому направлению, началом коему служит *А,* устраняет другое направление *Б,* но сродство *В* с *А,* а не с *Б* не есть раз навсегда определимая неизменная величина: оно изменчиво, как чувство, сопровождающее и изменяющее колорит восприятия и в свою очередь зависимое от неуловимых перемен в содержании этого последнего.

Не останавливаясь на темных сторонах этих простейших душевных явлений, ограничимся несомненным положением, что в апперцепции воспринимаемое вновь и объясняемое должно известным образом соприкасаться с объясняющим, без чего будет невозможен результат, составляющий приобретение души, в которой происходит понимание. Говоря или только чувствуя, что мы, положим, издали узнали своего знакомого по росту, по походке, по платью, мы тем самым признаем, что между новым апперципируемым образом этого знакомого и прежними апперципирующими есть общие черты — именно: рост, походка, платье. Эти общие черты можно назвать *средством апперцепции,* потому что без них не было бы никакого объяснения восприятия. Несколько примеров апперцепции с довольно заметною этою третьею стихиею можно найти в рассуждениях по поводу списка душ, накупленных Чичиковым: «Максим Телятников, сапожник. Хе, сапожник! пьян, как сапожник, говорит пословица», и затем типическая история конкуренции русского сапожника с немцем, которою объясняется представление Телятникова. Средством при этом служит частью то, что объясняемая фамилия намекает на опоек*, частью данное

вслед за нею представление сапожника. При имени Попова, дворового человека, вспоминается беседа беспашпортного с капитаном-исправником и инвалидами и странствования из тюрьмы в тюрьму; средством апперцепции здесь может быть фамилия, несколько указывающая на грамотность, а вернее — представление дворового человека и беглого. Процесс понимания не переменится, если на место объясняющих рассказов, таких же конкретных и индивидуальных, как объясняемое, и только указывающих на общие признаки известного круга явлений, поставим отвлеченное, общее понятие. Все обобщения, как, например, «это стол», «стол есть мебель», основаны на сравнении двух мысленных единиц различного объема — сравнении, которое предполагает, что некоторое количество признаков обобщаемого частного остается и в общем. Не труднее найти средство апперцепции в собственных сравнениях, если они сразу нам понятны: «мирская молва — морская волна», потому что и молва и волна непостоянны; «желтый цвет — женский привет: как цвет отцветет, привет пропадет» и т. п. Третье, общее между двумя членами сравнения (tertium comparationis), есть и средство апперцепции [205, с. 93—95].

В народной поэзии много сравнений, которые кажутся только повторением того самого, что в простейшем виде происходит при обыкновенном обозначении восприятия одним словом. Так, например, рядом со сравнением жизни больного или несчастного человека с медленным и пасмурным горением (в выражении: «не горит, а тлеет») можно поставить областное *модеть,* о дровах: тлеть, худо гореть; о человеке: хиреть, болеть. Предположим, что второе значение появилось позже первого. Сначала это второе значение существовало в душе, хотя, быть может, в течение самого неуловимого мгновения, только как восприятие, которое так относится к своему позднейшему виду, как содержание сознания человека, разбуженного новыми впечатлениями и еще бессильного дать себе отчет в том, что его окружает, к тем же впечатлениям, уже покоренным и переработанным мыслию. Человек еще не знал, что ему делать с поразившим его восприятием болезни; потом *объяснил* себе это восприятие, то есть апперципировал его уже сложенными в одно целое восприятиями огня. Между болезнью и огнем было для него нечто общее (иначе не было бы апперцепции), и это общее выразилось словом *модеть,* которое тем самым стало средством апперцепции. Быть посредником между двумя

столь разнородными группами восприятий, как огонь и болезнь, слово может только потому, что его собственное содержание, его внутренняя форма обнимает не все признаки горения, а только один из них, встречаемый и в болезни. Разумеется, что внутренняя форма слов служит третьею общею между двумя сравниваемыми величинами и тогда, когда апперципируемое, обозначаемое словом, однородно с апперципирующим, то есть когда, например, слову *модеть* придавалось не новое ему значение болезненного состояния, а называлось им новое, во многом отличное от прежних, восприятие горения.

Слово, взятое в целом, как совокупность внутренней формы и звука, есть прежде всего средство понимать говорящего, апперципировать содержание его мысли. Членораздельный звук, издаваемый говорящим, воспринимаясь слушающим, пробуждает в нем воспоминание его собственных таких же звуков, а это воспоминание посредством внутренней формы вызывает в сознании мысль о самом предмете. Очевидно, что если бы звук говорящего не воспроизвел воспоминания об одном из звуков, бывших уже в сознании слушающего и принадлежащих ему самому, то и понимание было бы невозможно. Но для такого воспроизведения нужно не полное, а только частное слияние нового восприятия с прежним. При единстве человеческой природы некоторое различие в рефлективных звуках, издаваемых разными неделимыми, не могло мешать созданию слова, точно так как и теперь разнообразные оттенки в произношении отдельного слова, переданного нам прежними веками, не мешают пониманию. Так как чувство вообще обусловливается совокупностью личных свойств человека, то различие внутренней формы ономато-поэтического слова должно быть признано a priori; но и оно, подобно разнообразию звуков, не переходя известных пределов, не обнаруживаясь заметным образом в разнице звуков, не существует для сознания и не мешает пониманию. Так и на последующих степенях развития языка: мы понимаем сказанное другим слово *сильный,* то есть признаем тождество внутренней формы этого слова в нас самих и в говорящем, потому что и мы, обыкновенно бессознательно, относим его к слову *сила.*

Что касается до самого субъективного содержания мысли говорящего и мысли понимающего, то эти содержания до такой степени различны, что хотя это различие обыкновенно замечается только при явных недоразумениях (например, в сказке о набитом дураке [7, т. 2, с. 17,

т. 5, с. 109][38], где дурак придает общий смысл советам матери, которые годятся только для частных случаев), но легко может быть сознано и при так называемом полном понимании. Мысли говорящего и понимающего сходятся между собою только в слове. Графически это можно бы выразить двумя треугольниками, в которых углы *В, А, С* и *Д, А, Е,* имеющие общую вершину *А* и образуемые пересечением двух линий *ВЕ* и *СД,* необходимо равны друг другу, но все остальное может быть бесконечно разнообразно. Говоря словами Гумбольдта, «никто не думает при известном слове именно того, что другой», и это будет понятно, если сообразим, что даже тогда, когда непонимание, по-видимому, невозможно, когда, например, оба собеседника видят перед собою предмет, о котором речь, что даже тогда каждый в буквальном смысле смотрит на предмет со своей точки зрения и видит его своими глазами. Полученное этим путем различие в чувственных образах предмета, зависящее от внешних условий (различия точек зрения и устройства организма), увеличивается в сильнейшей степени от того, что новый образ в каждой душе застает другое сочетание прежних восприятий, другие чувства и в каждой образует другие комбинации[39]. Поэтому всякое понимание есть вместе непонимание, всякое согласие в мыслях — вместе несогласие [156, т. 6, с. 66].

«Сообщение мысли» есть речение, которое всякий, если не сделает некоторого усилия над собою, поймет не в переносном, а в собственном смысле. Кажется, будто мысль в речи переходит вполне или отчасти к слушающему, хоть от этого не убавляется умственной собственности говорящего, как пламя горящей свечи не уменьшится от того, что она, по-видимому, делится им с сотней других. Но как в действительности пламя свечи не дробится, потому что в каждой из зажигаемых свечей воспламеняются свои газы, так и речь только возбуждает умственную деятельность понимающего, который, понимая, мыслит своею собственною мыслию. «Люди, — говорит Гумбольдт, — понимают друг друга не таким образом, что действительно передают один другому знаки предметов»

[38] Мать советует дураку говорить тем, которые несут мертвого: «Канун да ладан», а дурак таким образом приветствует и свадьбу.

[39] В малорусской сказке про Ивана Голика один из двух братьев хочет из трех дубов срубить комору, а другой — из тех же деревьев сделать виселицу.

(вроде тех, посредством коих велись беседы в немом царстве, которое было посещено Гулливером), «и тем, что взаимно заставляют себя производить одно и то же понятие, а тем, что затрагивают друг в друге то же звено цепи чувственных представлений и понятий, прикасаются к тому же клавишу своего духовного инструмента, вследствие чего в каждом восстают соответствующие. но не те же понятия» ([156, т. 6, с. 201—202]. Ср. также [Там же, с. 208—210]).

Человек невольно и бессознательно создает себе орудия понимания, именно членораздельный звук и его внутреннюю форму, на первый взгляд непостижимо простые сравнительно с важностью того, что посредством их достигается. Правда, что содержание, воспринимаемое посредством слова, есть только мнимоизвестная величина, что думать при слове именно то, что другой, значило бы перестать быть собою и быть этим другим, что поэтому понимание другого в том смысле, в каком обыкновенно берется это слово, есть такая же иллюзия, как та, будто мы видим, осязаем и проч. самые предметы, а не свои впечатления; но, нужно прибавить, это величественная иллюзия, на которой строится вся наша внутренняя жизнь. Чужая душа, действительно, для нас потемки, но много значит уже одно то, что при понимании к движению наших собственных представлений примешивается мысль, что мыслимое нами содержание принадлежит вместе и другому. В слове человек находит новый для себя мир, не внешний и чуждый его душе, а уже переработанный и ассимилированный душою другого, «открывает существо с такими же потребностями и потому способное разделять чувствуемые им темные стремления» [156, т. 6, с. 30]. К возбуждениям мысли, какие уединенный человек получает от внешней природы, в обществе присоединяется новое, ближайшим образом сродное с его собственною природою, именно слово. Несомненно, что келейная работа мысли есть явление позднейшее, предполагающее в душе значительный запас опытности; она и теперь была бы невозможна без развития письменности, заменяющей беседу. Без книг и без людей едва ли кто и теперь был бы способен к сколько-нибудь продолжительным и плодотворным усилиям ума; без размена слов человек при всевозможных внешних возбуждениях нравственно засыпает, «не горит, а тлеет», как пасмурно и печально тлеющая головня. Если, наоборот, в спорах и вообще в одушевленном разговоре речь течет свобод-

нее и приобретает стилистические достоинства, незаметные при уединенной мысли, которая есть та же речь, но только сокровенная, то это зависит от внутренних достоинств мысли, вызываемых словом, от совершенств апперцепции, от порождаемого словом убеждения, что сказанное нами будет понятно и заслужит сочувствие.

Здесь можно ожидать вопроса, что именно дает слову силу производить понимание и почему слово в этом отношении незаменимо никаким другим средством? В душе животного и человека и без слова существуют прочные ассоциации прежних восприятий, мгновенно вызываемые в сознании новыми впечатлениями, подобными прежним и возвратом своим производящие известные действия. Если, например, лошадь трогается с места и останавливается по слову человека, то не обнаруживает ли она этим понимания? В ней восстают образы, согласные с природою ее души, но соответствующие душевным движениям человека, однако она не знает результатов того, что в ней происходит. При таких условиях и между людьми не будет понимания. Представим себе, что страх, поразивший человека, производит на его лице столь сильную и выразительную игру мускулов, что невольно овладевает всеми присутствующими. Очевидно, что здесь так же мало понимания, свободной деятельности мысли, как и в панической зевоте, возбужденной одним из собеседников. Между тем такая зевота тоже посредствуется чувственными восприятиями, известным состоянием души, а потому имеет и психическое значение. Но стоит кому-нибудь сказать: «Страшно!» или «Скучно!» — и явится понимание, то есть говорящий заметит свое состояние, изменит его известным образом, подчинивши деятельности своей мысли. Понимание другого произойдет от понимания самого себя. Это последнее сравнительно с непосредственным чувством или восприятием есть уже сложное явление, которое делается возможным только при помощи внешних средств. Мысль и сопровождающее ее чувство обнаруживается частью в звуках, частью в других движениях, например, в изменениях физиономии и т. п. Язык движений как средство самонаблюдения не имеет большого значения. *Во-первых,* способность наблюдать за собственными движениями добывается человеком поздно и есть уже следствие значительного развития посредством языка: в большей части случаев движения, произведенные чувством, исчезают без видимого следа, потому что нельзя же находиться под влиянием сильного чувства и на-

блюдать в зеркале игру своей физиономии. Звук гораздо более способен удовлетворить потребности человека иметь вне себя и пред собою указания на душевные события. Без всякого намерения со своей стороны человек замечает звуки своего голоса; его внутренняя деятельность, прокладывая себе путь через уста и возвращаясь в душу посредством слуха, получает действительную объективность, не лишаясь в то же время своей субъективности [156, т. 6, с. 54]. Чтоб получить уже теперь некоторое понятие, что следует за таким объективированьем мысли, довольно вспомнить, что даже на недоступных для многих высотах отвлеченного мышления, а тем более в начале развития наша собственная темная мысль мгновенно освещается, когда мы сообщим ее другому или, что все равно, напишем. В этом одном смысле, независимо от предварительного приготовления, docendo discimus[a]. *Во-вторых,* если бы даже каждый раз — волею или неволею — мы видели себя, то и тогда таких указаний было бы мало для понимания, потому что по самой своей природе они очень неопределенны. Быть может, чувство, сопровождающее каждое отдельное сочетание мыслей, иначе выражается на лице; нам кажется, что человек точно так смеется от одного смешного, как и смеялся бы от многого другого, различного по содержанию.

Отсюда видно, что преимущества звука пред всевозможными средствами самонаблюдения заключаются как в том, что он, исходя из уст говорящего, воспринимается им посредством слуха, так и в том, что, становясь членораздельным, он достигает легко уловимого разнообразия и определенности. Можно сказать, что разница между животным и человеком лишь в том, что только последний может создать себе такое средство понимания; но это создание, кроме физиологических условий, предполагает в человеческой душе ей исключительно свойственное совершенство всех ее движений, особую силу, определимую только по результатам ее деятельности.

Итак, слово есть настолько средство понимать другого, насколько оно средство понимать самого себя. Оно потому служит посредником между людьми и установляет между ними разумную связь, что в отдельном лице назначено посредствовать между новым восприятием (и вообще тем, что в данное мгновение есть в сознании) и находящимся вне сознания прежним запасом мысли. Сила че-

---

[a] Обучая, мы обучаемся сами (пер. с лат.— *Примеч. сост.)*

ловеческой мысли не в том, что слово вызывает в сознании прежние восприятия (это возможно и без слов), а в том, как именно оно заставляет человека пользоваться сокровищами своего прошедшего.

Замечания об особенностях влияния апперцепции в слове на мысль отдельного человека или, короче, о значении представления (потому что внутренняя форма по отношению к тому, что посредством нее мыслится, к тому содержанию слова, которое мы выше называли субъективным, есть представление в тесном смысле этого слова*) откладываем до следующей главы.

IX. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, СУЖДЕНИЕ, ПОНЯТИЕ

Чувственные восприятия представляются наблюдению не одною сплошною массою, а рядом групп; стихии каждой из этих групп порознь находятся между собою в более тесной связи, чем со стихиями других групп. Такое явление не первообразно. Соединение восприятий в отдельные круги есть уже форма, придаваемая душою отдельным восприятиям, и в некотором смысле может быть названо самодеятельностью души, потому что хотя не обнаруживает ее свободы, но столь же зависит от ее собственной природы, сколько от свойства внешних возбуждений. Конечно, слово «самодеятельность» требует здесь некоторого ограничения. Нельзя себе представить таких действий души, которые бы не были вызваны внешними условиями, хотя, с другой стороны, нет и таких, которые бы вполне объяснялись посторонними влияниями. В последнем смысле даже хаотическое состояние восприятий и свойства каждого из них порознь — творчество души; в первом — даже самосознание и свобода воли — явления зависимые и несвободные. Однако есть основание видеть более самодеятельности там, где внешние причины не прямо, а только посредством ряда состояний самого существа вызывают такое, а не другое его движение.

Соединение впечатлений в образы, принимаемые нами за предметы, существующие независимо от нас и без нашего участия,— это соединение есть дело нашей души, впрочем, не отличающее ее от души животного.

Положим, что зрение в первый раз дает человеку впечатления дерева на голубом поле неба. Небо и дерево составляли бы для него одно разноцветное пространство,

один предмет и навсегда остались бы одним предметом, если бы при повторении тех же восприятий не изменялся фон, например, не шаталось дерево от ветра, не заволакивалось небо облаками. Так как все это бывает, то восприятия впечатлений, производимых на глаз деревом, повторяясь каждый раз без заметных изменений или с небольшими, сливаются друг с другом и при воспоминании воспроизводятся всегда разом или в том же порядке, образуют для мысли постоянную величину, один *чувственный образ,* а впечатления неба не сольются таким образом и при воспроизведении будут переменною величиною.

В одно время с впечатлениями зрения могут быть даны впечатления слуха и обоняния, например, я могу, глядя на растение, слышать шум его листьев и чувствовать запах его цветов; но впечатления осязания и вкуса не могут быть вполне одновременны со впечатлением зрения, потому что я, ощупывая предмет, скрываю от глаз обращенную ко мне часть его поверхности и совсем не вижу предмета, который у меня во рту. Самое зрение одновременно представляет нам только то, что разом охватывается глазом, но вместе с этим глаз и переходит к одной части поверхности, оставляя другую. В таких случаях к одновременности восприятия как основанию ассоциации присоединяется непосредственная последовательность, так что, например, сначала одновременно получаются впечатления точек, составляющих видимую поверхность тела, затем тело осязается, чувствуется его вкус, запах, слышится звук его падения. При этом чувственный образ предмета со многими признаками составится только тогда, когда совокупность этих признаков будет относиться ко всем другим, как в приведенном выше примере выделения комплекса признаков из ряда однородных относятся постоянные впечатления от дерева к переменчивым впечатлениям фона, на котором оно обрисовывается. Противоположность постоянного и изменчивого, образуемая слиянием однородных восприятий, здесь необходима, потому что без нее все восприятия, одновременные и последовательные, составили бы только один ряд, который, пожалуй, можно бы назвать чувственным образом; они постоянно находились бы в том состоянии, в каком, вероятно, находятся в первое время жизни ребенка.

Изолированный ряд восприятий не всегда повторяется в том же порядке, хотя стихии его остаются те же. Сначала, например, можно видеть горящие дрова, потом слышать их треск и чувствовать теплоту или же сначала слы-

шать треск, а потом, уже приблизившись, увидеть пламя и почувствовать теплоту. Это далеко не все равно, потому что единство чувственного образа зависит не только от тождества составляющих его признаков, но и от легкости, с какою один признак воспроизводится за другим. Если несколько раз дан был ряд признаков одного образа в порядке *a, b, c, d, e* и вслед за тем еще раз получится признак *a,* то он легко вызовет в сознании все следующие за ним; но если упомянутый ряд начнется с конца, то признак *e* сам по себе или вовсе не произведет признаков *d, c* и проч., или — гораздо медленнее. Слова «Отче наш» напомнят нам всю молитву, но слово «лукавого»* не заставит нас воспроизводить ее навыворот («от нас», «избави» и проч.), точно так, как признак *e* не даст нам целого образа *a, b, c, d, e.* Хотя *e* могло повторяться столько же раз, сколько и *a,* но это последнее, по своему влиянию на все остальные, будто господствует над всем образом. Если бы основания ассоциации, положенные рядом *a, b, c...* (в котором смежные члены *ab, bc* теснее связаны, чем удаленные друг от друга *a* и *e*), при каждом повторении образа заменялись новыми (*bac, cab...*), то, так сказать, господство передних членов, например *a,* над всеми остальными было бы уничтожено и каждый мог бы с такою же быстротою воспроизводить все остальные. На деле, однако, бывает иначе, и это зависит сколько от того, что при восприятии не исчерпываются все сочетания признаков, столько и от другой причины. В самом кругу изолированного образа при новых восприятиях одни черты выступают ярче от частого повторения, другие остаются в тени. При слове *золото* нам приходит на мысль цвет, а вес, звук могут вовсе не придти, потому что не всякий раз при виде золота мы взвешивали его и слышали его звук. Образование такого же центра в изолированном кругу восприятий мы можем предположить и до языка. В чем же после этого будет состоять излишек силы творчества человеческой души, создающей язык, сравнительно с силою животного, знающего только нечленораздельные крики или вовсе лишенного голоса? Ответ на это был уже отчасти заключен в предшествующем.

Внутренняя форма есть тоже центр образа, один из его признаков, преобладающий над всеми остальными**. Это очевидно во всех словах позднейшего образования с ясно определенным этимологическим значением (*бык* — ревущий, *волк* — режущий, *медведь* — едящий мед, *пчела* — жужжащая и проч.), но не встречает, кажется,

противоречия и в словах ономато-поэтических, потому что чувство, вызвавшее звук, есть такая же стихия образа, как устранимый от содержания колорит есть стихия картины. Признак, выраженный словом, легко упрочивает свое преобладание над всеми остальными, потому что воспроизводится при всяком новом восприятии, даже не заключаясь в этом последнем, тогда как из остальных признаков образа многие могут лишь изредка возвращаться в сознание. Но этого мало. Слово с самого своего рождения есть для говорящего средство понимать себя, апперцепировать свои восприятия. Внутренняя форма, кроме фактического единства образа, дает еще знание этого единства; она есть не образ предмета, а образ образа, то есть *представление*[40].

Конечно, знание того, что происходит в душе, и притом такое несовершенное знание, сводящее всю совокупность признаков к одному, может показаться весьма малым преимуществом человека, хотя, сравнительно с бессознательным собиранием признаков в один круг,— это знание есть самодеятельность по преимуществу; но можно думать, что, именно только как представление, образ получает для человека тот высокий интерес, какого не имеет для животного, и что только представление вызывает дальнейшие, исключительно человеческие преобразования чувственного образа.

Прежде чем говорить о влиянии представления на чувственный образ, следует прибавить еще одну черту к сказанному выше об апперцепции: ее отличие от простой ассоциации, с одной стороны, и слияния — с другой, и ее постоянная двучленность указывает на ее тождество с формою мысли, называемою *суждением.* Апперципируемое и подлежащее объяснению есть субъект суждения, апперципирующее и определяющее — его предикат. Если, исключив ассоциацию и слияние как простейшие

[40] «Человек стремится придать предметам, действующим на него множеством своих признаков, определенное единство, для выражения коего (um ihre (dieser Einheit) Stelle zu vertreten) требуется внешнее, звуковое единство слова. Звук не вытесняет ни одного из остальных впечатлений, производимых предметом, а становится их сосудом (wird ihr Träger) и своим индивидуальным свойством, соответствующим свойствам предмета, в том виде, как этот предмет был воспринят личным чувством всякого, прибавляет к упомянутым впечатлениям новое, характеризующее предмет» [156, т. 6, с. 52]. Это новое, прибавляемое к предмету словом, есть не представление, а скорее то, что мы выше назвали внутреннею формою звука.

явления душевного механизма, назовем апперцепцию, которая кажется уже не страдательным восприятием впечатлений, а самодеятельным их толкованием,— назовем ее первым актом мышления в тесном смысле, то тем самым за основную форму мысли признаем суждение. Впрочем, от такой перемены названий было бы мало проку, если бы она не вела к одному важному свойству слова.

Представление есть известное содержание нашей мысли, но оно имеет значение не само по себе, а только как форма, в какой чувственный образ входит в сознание; оно — только указание на этот образ и вне связи с ним, то есть вне суждения, не имеет смысла. Но представление возможно только в слове, а потому слово, независимо от своего сочетания с другими, взятое отдельно в живой речи, есть выражение суждения, двучленная величина, состоящая из образа и его представления. Если, например, при восприятии движения воздуха человек скажет: «Ветер!», то это одно слово может быть объяснено целым предложением: это (чувственное восприятие ветра) есть то (то есть тот прежний чувственный образ), что мне представляется веющим (представление прежнего чувственного образа). Новое апперципируемое восприятие будет субъектом, а представление, которое одно только выражается словом, будет заменою действительного предиката. При понимании говорящего значение членов суждения переменится: услышанное от другого слово *бу* вызовет в сознании воспоминание о таком же звуке, который прежде издавался самим слушающим, а через этот звук — его внутреннюю форму, то есть представление, и, наконец, самый чувственный образ быка. Представление останется здесь предикатом только тогда, когда слушающий сам повторит только что услышанное слово. Впрочем, такое повторение неизбежно в малоразвитом человеке. «Человеку,— говорит Гумбольдт,— врождено высказывать только что услышанное»*, и, без сомнения, молчать понимая труднее, чем давать вольный выход движению своей мысли. Так, дети и вообще малограмотные люди не могут читать про себя: им нужно слышать результат своей умственной работы, будет ли она состоять в простом переложении письменных знаков в звуки или же в понимании читанного. Непосредственно истинным и действительным на первых порах кажется человеку только ощутимое чувствами, и слово имеет для него всю прелесть дела.

Дитя сначала говорит только отрывистыми словами, и каждое из этих слов, близких к междометиям, указывает на совершившийся в нем процесс апперцепции, на то, что оно или признает новое восприятие за одно с прежним, узнает знакомый предмет («Ляля! Мама!»), или сознает в слове образ желаемого предмета («Папа», то есть хлеба). И взрослые говорят отдельными словами, когда поражены новыми впечатлениями, вообще когда руководятся чувством и неспособны к более продолжительному самонаблюдению, какое предполагается связною речью. Отсюда можно заключить, что для первобытного человека весь язык состоял из предложений с выраженным в слове одним только *сказуемым.* Опасно, однако, упускать из виду мысль Гумбольдта, что не следует приурочивать термины ближайших к нам и наиболее развитых языков (например, *сказуемое)* к языкам, далеким от нашего по своему строению. Мысль эта покажется пошлою тому, кто сравнит ее с советом не делать анахронизмов в истории, но поразит своей глубиною того, кто знает, как много еще теперь (не говоря уже о 20-х годах) филологов-специалистов, которые не могут понять, как может быть язык без глагола. Говорят обыкновенно, что «первое слово есть уже предложение». Это справедливо в том смысле, что первое слово имело уже смысл, что оно не могло существовать в живой речи в том виде, составляющем уже результат научного анализа, в каком встречается в словаре; но совершенно ошибочно думать, что предложение сразу явилось таким, каково в наших языках*.

Язык есть средство понимать самого себя. Понимать себя можно в разной мере; чего я в себе не замечаю, то для меня не существует и, конечно, не будет мною выражено в слове. Поэтому никто не имеет права влагать в язык народа того, чего сам этот народ в своем языке не находит. Для нас предложение немыслимо без подлежащего и сказуемого; определяемое с определительным, дополняемое с дополнительным не составляют для нас предложения. Но подлежащее может быть только в именительном падеже, а сказуемое невозможно без глагола (verbum finitum); мы можем не выражать этого глагола, но мы чувствуем его присутствие, мы различаем сказательное (предикативное) отношение («бумага бела») от определительного («белая бумага»). Если б мы не различали частей речи, то тем самым мы бы не находили разницы между отношениями подлежащего и сказуемого, определяемого и определения, дополняемого и дополне-

ния, то есть предложение для нас бы не существовало. Очевидно, дитя и первобытный человек не могут иметь в своем языке предложения уже потому, что не знают ни падежей, ни лиц глагола, что говорят только отдельными словами. Но эти слова,— сказал Беккер,— глаголы, сказуемые, существенная часть предложения. Это неверно: «ца-ца!», «ляля!», «папа!» — названия не действий, а предметов, узнаваемых ребенком; в этих словах может слышаться требование, и в таком случае они скорее могли бы быть переведены нашими дополнительными.

«Если представить себе,— говорит Гумбольдт,— создание языка постепенным (а это естественнее всего), то нужно будет принять, что это создание, подобно всякому рождению (Entstehung) в природе, происходит по началу развития изнутри[41] *». Чувство, проявлявшееся в звуке, заключает в себе все в зародыше, но не все в то же время видно в звуке [156, т. 6, с. 174]. Разумеется, если знаем, что содержание мысли, обозначаемой языком, идет от большого числа отдельных чувственных восприятий и образов, а звуки языка — от многих рефлексий чувства, то не станем думать, что язык вылупился из одного корня, как, по индийскому мифу, вселенная из яйца, но согласимся, что каждое первобытное слово представляло только возможность позднейшего развития известного рода значений и грамматических категорий. Удерживая разницу между организмом, имеющим самостоятельное существование, и словом, которое живет только в устах человека, можем воспользоваться сравнением первобытного слова с зародышем: как зерно растения не есть ни лист, ни цвет, ни плод, ни все это взятое вместе, так слово вначале лишено еще всяких формальных определений и не есть ни существительное, ни прилагательное, ни глагол.

«Деятельности,— говорит Штейнталь,— лежащие в основании существительных, не глаголы, а прилагательные, названия признаков. Признак есть атрибут, посредством коего инстинктивное самосознание понимает (erfasst) чувственный образ как единицу и представляет себе этот образ. Как ум наш не постигает предмета в его сущности, так и язык не имеет собственных, первоначальных существительных, и как сочетание признаков принимается нами за самый предмет, так и в языке есть только назва-

---

[41] «So muss man ihr (der Sprache) ein Evolutionssystem unterlegen».

ние признаков». Действительно, предметы называются в языке каждый по одной из примет, взятой из совокупности остальных: *река* — текущая (корень *рик,* скр. *рич,* течь, или, что кажется вероятнее, *ри,* то же, что в малорус. *ринуть* и нем. *rinnen); берег* — охраняющий, берегущий (серб. *бријег,* холм, следовательно, почти то же, что немецкое *Berg,* которое, по Гримму, — от значения, сохранившегося в *bergen,* скрывать, охранять, наше *беречь*), или, согласно с постоянным эпитетом — крутой, обрывистый (ср. греч. φράγ-νυμι, *б*= греч. φ); *небо* — покрывающее, *туча* — изливающая, *трава* — пожираемая, служащая кормом и т. д. Само собою бросается в глаза, что все эти признаки предполагают название деятельности: нужно было иметь слово *тру* (*-ти*) для деятельности пожиранья, чтобы им обозначить траву как снедь. Но и в основании названия деятельностей лежат тоже признаки. «Деятельность рассматривается совершенно как субстанция; не сама она по себе, а впечатление, производимое ею на душу, отражается в звуке. И деятельность имеет много признаков, из коих один замещает все остальные и получает потом значение самой деятельности. Таким образом, первые слова — названия признаков, и, стало быть, если захотим употребить грамматический термин, — *наречия»* ([203, с. 325, 328], ср. [Там же, с. 361]). Но мы этого не хотим и, как Штейнталю очень хорошо известно, не имеем права. Представление есть точно один из многих признаков, сложившихся в одно целое; но слово в начале развития мысли не имеет еще для мысли значения качества и может быть только указанием на чувственный образ, в котором нет ни действия, ни качества, ни предмета, взятых отдельно, но все это в нераздельном единстве. Нельзя, например, видеть движения, покоя, белизны самих по себе, потому что они представляются только в предметах: в птице, которая летит или сидит, в белом камне и проч.; точно так нельзя видеть и предмета без известных признаков. Образование глагола, имени и проч. есть уже такое разложение и видоизменение чувственного образа, которое предполагает другие, более простые явления, следующие за созданием слова. Так, например, части речи возможны только в предложении, в сочетании слов, которого не предполагаем в начале языка; существование прилагательного и глагола возможно только после того, как сознание отделит от более-менее случайных атрибутов то неизменное зерно вещи, ту сущность, *субстанцию,* то нечто, которое человек думает видеть за сочетанием призна-

ков и которое не дается этим сочетанием. Мы оставим в стороне вопрос об образовании грамматических категорий, входящий в область истории отдельных языков[42], и ограничимся немногими замечаниями о свойствах слова, которые предполагаются всяким языком и должны служить дополнением к сказанному выше о слове как средстве сознания единства образа.

Уже в прошлом столетии замечено было, что слово имеет ближайшее отношение к обобщению чувственных восприятий и что в бессловесности животных следует искать объяснения, почему им недоступны ни общие идеи (во французском, самом общем смысле этого слова), ни зависимая от них усовершимость человека. Впрочем, и тогда и теперь весьма многими значение языка для развития мысли понимается очень неудовлетворительно, например, таким образом: «Язык служит пособием при отвлечении, потому что он обозначает только отвлеченное и должен обозначать только это; в противном случае он был бы бесполезен, так как число слов было бы не меньше числа восприятий». Слово принимается здесь как знак готовой мысли, а не как ее орган, не как средство добывать ее из рудников своей души и придавать ей высшую цену. Без ответа остаются также вопросы: составляет ли отвлеченное исключительную принадлежность человека и если нет, то какой особенный смысл придает слово человеческому отвлечению?

Образование в душе восприятий, преобладающих над другими, и связанное с этим бессознательное объединение чувственного образа всегда предполагает устранение из сознания значительного числа впечатлений, которые мы назвали фоном чувственного образа, и есть первообраз позднейшего процесса отвлечения или абстракции. Нетрудно найти доказательства, что чувственный образ, на котором мы сосредоточились, который мы выделили из всего прочего, заключает в себе далеко не все черты, переданные нам чувствами, точно так, как портрет отсутствующего лица, написанный по одному воспоминанию, изображает далеко не все особенности лица, действовавшие некогда на глаз и бывшие в сознании живописца. Бессознательное слияние нескольких образов, полученных в разное время, в один было бы совершенно невозможно, если бы эти образы, всегда сложные, удер-

---

[42] Указания на основные различия грамматики языков можно найти в сочинении Штейнталя [208].

живались душою в одинаковой полноте, а не постоянно разлагались посредством отпадения отдельных частей, не связанных для нас известными отношениями. Это слияние, встречающее тем меньше препятствий, чем меньше особенностей образов удержалось в памяти, есть уже обобщение. Совокупность мыслимого мною во время и после такого слияния, даже без моего ведома, относится уже не к одному предмету, а к нескольким и тем самым превращается в более-менее неопределенную схему предметов. Подобные схемы необходимо предположить в животном, многие действия коего не могут быть объяснены одними физиологическими побуждениями. Собака лает на нищего и не лает на человека, одетого как ее господин, например, в студенческое платье; не обнаруживает ли она этим, что в ней составилось две схемы людей, различно одетых,— схемы, не заключающие в себе частных отличий, и что новые впечатления, относясь то к одной, то к другой из этих схем, лишаются на время своих особенностей, которые, однако, по всей вероятности, остаются в душе? Если животное узнает привычную пищу, избегает знакомой опасности, если оно вообще способно не только руководиться указаниями инстинкта, но и пользоваться своею опытностью, в чем не может быть сомнения, то это дается ему только способностью обобщать чувственные данные. Минуя слово «обобщение», с которым многие не без основания соединяют мысль об исключительно человеческой деятельности души, мы можем выразить это и таким образом: то, что мы обозначаем отрицательно отсутствием способности целиком и без изменений удерживать сложившиеся в душе сочетания восприятий, есть положительное свойство души, необходимое в экономии и человеческой, и животной жизни.

Умственная жизнь человека до появления в нем самосознания нам так же темна, как и душевная жизнь животного, и потому мы всегда принуждены будем ограничиться только догадками о несомненно существующих родовых различиях между первоначальными обнаружениями этой жизни в человеке и в животном. Но несомненно, что в то время, как животное не идет далее смутных очерков чувственного образа, для человека эти очерки служат только основанием, исходною точкою дальнейшего творчества, в бесчисленных произведениях коего, например, в понятиях Бога, судьбы, случая, закона и проч., только научный анализ может открыть следы чувственных восприятий. Понятно, что в человеке есть сила, заста-

вляющая его особенным, ему только свойственным образом видоизменять впечатления природы; легко также принять, что точка, на которой становится заметною человечность этой силы, на которой обобщение получает неживотный характер, есть появление языка; но что же именно прибавляет слово к чувственной схеме? Что бы оно ни прибавляло, это нечто должно быть существенным условием позднейшего совершенствования мысли, иначе сам язык будет не нужен.

Выше мы назвали слово средством сознания единства чувственного образа; здесь мы прибавим только, что слово есть в то же время и средство сознания общности образа. Здесь, как и в других случаях, сознанию того, что уже существует, можем приписать могущество пересоздавать это существующее, но не создавать его, не творить из ничего. Человек не изобрел бы движения, если б оно не было без его ведома дано ему природой, не построил бы жилья, если б не нашел его готовым под сенью дерева или в пещере, не сложил бы песни, поэмы, если б каждое его слово не было, как увидим ниже, поэтическим произведением; точно так слово не дало бы общности, если б ее не было до слова. Тем не менее есть огромное расстояние между непроизвольным движением и балетом, лесом и колоннадою храма, словом и эпопеею, равно как и между общностью образа до слова и отвлеченностью мысли, достигаемою посредством языка.

Нам кажется верным, что если неговорящее дитя узнает свою мать и радостно тянется к ней, то оно имеет уже, так сказать, отвлеченный ее образ, то есть такой, который хотя и относится к одному предмету, но не заключает в себе несходных черт, данных в разновременных восприятиях этого предмета (например, мать могла быть в разное время в разных платьях, могла стоять, ходить, сидеть, когда смотрел на нее ребенок). Присоединим к этому слово. Дитя разные восприятия матери называет одним и тем же словом *мама;* восприятия одной и той же собаки, но в разных положениях, и разных собак, различных по шерсти, величине, формам, вызывают в нем одно и то же слово, положим, *цюця*[43].

---

[43] Предполагаем, что это слова первобытные, ономато-поэтические и лишенные еще всяких грамматических определений; но это собственно фикция, потому что, например, слово *цюця* носит на себе следы многих внутренних и внешних изменений. Оно, во-первых, существительное, подобно всем остальным в наших языках имеющее чисто формальное окончание; во-вторых, имеет удвоение, которого нельзя предпола

Новые апперципируемые восприятия будут переменчивыми субъектами, коих предикат остается настолько неизменным, что постоянно выражается одним и тем же словом. Ребенок рано или поздно заметит, что среди волнения входящих в его сознание восприятий, из коих каждая группа или лишена известных стихий, находящихся в другой, или имеет в себе такие, каких не заключает в себе другая, остается неподвижным только звук и соединенное с ним представление, и что между тем слово относится одинаково ко всем однородным восприятиям. Таким образом, полагается начало созданию категории субстанции, вещи самой по себе, и делается шаг к познанию истины. Действительное знание для человека есть только знание сущности; разнообразные признаки *a, b, c, d,* замечаемые в предмете, не составляют самого предмета *A,* ни взятые порознь (потому что, очевидно, цвет шерсти собаки и проч. не есть еще собака), ни в своей совокупности, во-первых, потому, что эта совокупность есть сумма, множественность, а предмет есть для нас всегда единство; во-вторых, потому, что *A* как предмет должно для нас заключать в себе не только сумму известных нам признаков $a+b+c$, но и возможность неизвестных $x+y$..., должно быть чем-то отличным от своих признаков и между тем объединяющим их и условливающим их существование. В слове как представлении единства и общности образа, как замене случайных и изменчивых сочетаний, составляющих образ, постоянным представлением (которое, припомним, в первобытном слове не есть ни действие, ни качество) человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета, к знанию предмета[44].

При этом следует помнить, что, конечно, такое значение не есть истина, но указывает на существование истины где-то вдали и что вообще человека характеризует не знание истины, а стремление, любовь к ней, убеждение в ее бытии.

Апперципируя в слове восприятие, вновь появившееся в сознании, и произнося только одно слово, имеющее зна-

---

гать в корне (корень, вероятно, *ку.* Ср. греч. κύ-ων, лит. *šuo,* лат. *ca-nis* отлично по гласной), и по звукам гармонирует с малорусским *цюця,* относительно поздним.

[44] «Как без языка,— говорит Гумбольдт,— невозможно понятие, так без него не было бы души и предмета, потому что и всякий внешний предмет только посредством понятия получает для нее полную существенность» [156, т. 6, с. 59]. Мы прибавим, что понятие развивает только то, что дано уже до него.

чение предиката, человек уничтожает первоначальное безразличие членов апперцепции, особенным образом оттеняет важнейший из этих членов, именно предикат, делая его вторично предметом своей мысли.

Чтобы видеть, чего недостает такому неполному господству языка, в чем несовершенство мысли, которая высказывается только отрывистым словом, довольно сравнить такое единичное живое слово с сочетанием слов. «Цюця!» значит: вновь входящий в мое сознание образ есть для меня та сущность, которую я таким-то образом (посредством такой-то внутренней формы) представляю в слове *цюця;* предмет сам по себе еще не отделен здесь от своих свойств и действий, потому что эти последние заключаются и в новом восприятии, и в апперципирующем его образе. Не то уже в сложном речении первобытного языка, соответствующем нашему «собака лает»; здесь не только в слове сознана сущность собаки, но и явственно выделен один из признаков, темною массою облегающих эту сущность. Если отдельное слово в речи есть представление, то сочетание двух слов можно бы, следуя Штейнталю, назвать представлением представления [203, с. 328—329]; если одинокое представление было первым актом разложения чувственного образа, то фраза из двух слов будет вторым, построенным уже на первом. Это можно видеть из того, что атрибут, сознанный посредством слова, в свою очередь, получает субстанциальность и может стать средоточием круга атрибутов, так что, например, только тогда, когда с словом, объединяющим весь круг признаков образа собаки, соединится другое слово, обозначающее только один из этих признаков (собака *лает*), только тогда и в самом признаке *лая* могут открыться свои признаки. Но каким образом слово из предиката становится субъектом, из обозначения всей совокупности признаков посредством одного — обозначением одного только признака? На это не находим у Штейнталя удовлетворительного ответа. Он говорит только, что наступает пора, когда слово, бывшее до того предикатом, «становится субъектом изменчивых признаков, которые получают силу предикатов. Только тогда слово (как субъект) получает значение субстанции предмета и предмет отделяется от своих деятельностей и свойств. Тогда и восприятия (die Wahrnehmungen) этих изменчивых свойств и деятельностей возбуждают интерес детской души и рефлектируются в звуках» [203, с. 327]. Он говорит вслед за тем, что первобытный человек *созда-*

ет такие звуки; но это невозможно: по его собственной теории, как мы ее понимаем, слово может быть первоначально только полным безразличием деятельности и качества, с одной, и предмета, с другой стороны, но никак не обозначением качества или действия самих по себе; не может быть прямого перехода от такой простой апперцепции, как, например (это, то есть новое восприятие есть), «мама!», к такой, где «мама» есть уже субъект предиката, означающего отвлеченное действие или качество. Нам, стоящим на степени развития своего языка, весьма трудно, говоря о далеком прошедшем, отделаться от того,— что внесено в нашу мысль этим языком. Если даже из сказуемого «идет» отделим все формальные определения, делающие из него третье лицо глагола настоящего времени, и оставим одно только коренное *и*, то и тогда нам будет казаться, что это *и* не обнаруживает особенного сродства ни с одним кругом восприятий и безразлично указывает на свойство или действие, которое может одинаково встретиться во всяком из них, что поэтому уже при самом своем рождении оно было результатом слияния восприятий движения, взятых из разных чувственных образов. Это так кажется потому, что к самому началу языка мы относим ту всестороннюю связь языка между его корнями, которая на деле может быть только следствием продолжительных усилий мысли. Можно, однако, если не ошибаемся, сделать некоторые поправки в этом взгляде и указать приблизительно на то значение, какое имело первоначальное соединение двух слов.

Обыкновенно отличают суждения аналитические от синтетических. В первых предикат есть только явственное повторение момента, скрытого в субъекте, так что все суждение представляется разложением одной мысленной единицы, например, «вода бежит», «золото желто», то есть вода + течение, золото + желтизна даны уже в неразрешенном суждении, чувственном образе воды, золота; во вторых предикат по отношению к субъекту есть нечто новое, не мыслимое непосредственно в этом последнем, но связанное с ним посредствующим рядом мыслей, например, «сумма углов в треугольнике равна двум прямым» или «часы похожи на людей» (где между соединяемыми членами часы + сходство с людьми есть среднее, например, и часы, и люди летом ходят медленнее, чем зимою). Не думая изглаживать разницу между этими суждениями, можно заметить, что даже в строго синтетических

суждениях, в коих соединение членов есть следствие умозаключения, можно видеть разложение одного круга мыслей, потому что должна же в самом субъекте заключаться причина, почему он требует именно такого предиката, и, наоборот, предикат должен указывать на необходимость соединения с тем, а не другим субъектом. Если прибавим к этому, что синтетическое суждение, как предполагающее более усилий ума, должно появиться позже, что должно было быть время исключительного господства аналитических суждений из непосредственно чувственного восприятия, то согласимся, что вообще «предложения и суждения не сложены из двух представлений или понятий, но чувственный образ, следовательно единство, есть первое, а суждение есть уже разложение этого единства» ([203, с. 330]. Ср. [218, с. 533—534]). Однако с точки [зрения] языка нужно прибавить, что такое разложение чувственного образа может осуществиться только посредством соединения его с другою подобною единицею, так что в суждении, насколько оно выражено сочетанием не менее двух слов, можно видеть не только разложение единицы, но и появление единства из двойственности. Отношение этого к вопросу о первоначальном значении предложения поясним немногими примерами. Предположим, что слово *вода* есть привычное сказуемое для входящих в сознание и требующих апперцепции чувственных восприятий воды,— сказуемое, которое не означает еще исключительно предмета, но представляет сознанию весь чувственный образ воды посредством признака *течь* (ср. лат. *ud-us,* мокрый, влажный, греч. ὕδ-ωρ и рус. собственное имя реки *Уды).* Последовательно будет принять, что и наши слова *светить, светлый,* очищенные от формальных частиц и возведенные к первобытной форме, означали определенный образ как безразличную совокупность субстанции и атрибутов посредством признака *светить.* В первообразе предложения «вод(а) свет(ла)» составные части еще не теряют свойств, принадлежавших им, когда они употреблялись только порознь. Если в новом восприятии воды глаз поражен ее прозрачностью или отражением в ней солнечного света, то это восприятие сначала все же апперципируется словом *вода* (причем произойдет суждение, соответствующее нашему: «(это) вода!»), но вслед за тем вызовет в сознании совершенно другой образ и вторично апперципируется связанным с этим последним словом *свет(ла).* Обозначивши новое восприятие че

рез *x*, первое входящее в сознание слово через *a*, второе через *b*, можем выразить весь процесс таким образом: $x = a = b$; но *x* не выражается словом и не сознается, а потому для сознания остается только $a = b$. Смысл предложения будет: представляемое мною в слове *вода* действует на меня так или есть для меня то, что представляемое мною в слове *свет(ла)*. Точно так слово *зеленый* в старину не только имело менее определенное значение, чем то, какое мы придаем ему теперь, не только означало светлый цвет вообще, но и, без сомнения, явственно обнаруживало связь с определенным чувственным образом светлого предмета, хотя нельзя сказать, с каким именно. Чувственный образ звука, цвета есть сам в себе противоречие, потому что мы видим не один цвет, а цветной предмет, и даже звук, которого действительный источник может от нас скрываться, мы приурочиваем к тому предмету, со стороны коего он слышен. Названия некоторых цветов еще и теперь явственно указывают на чувственные образы, из коих они выделены: как *голубой* есть цвет *голубя, соловый — соловья*, пол. *niebieski* — цвет *неба*, так и *зеленый* сначала мыслилось не отдельно, как качество, а в чувственном образе*, который обнимал предмет, действие и качество и обозначался, положим, словом *гар* или *гр* (ср. малорус. *гряный*, зеленый, и обычный переход *г* в *з*, *р* в *л*). Когда слово это соединилось со словом *трава* (внутренняя форма коего, видная в корне *тру(ти)*, есть, жрать, откуда *о-тру-та* и *о-трав-а)*, то тем самым созналось и отношение двух до того раздельных чувственных образов, и предложение «трава зелена» значило: «то, что я представляю *снедью*, значит для меня то, что я представляю *светлым*». Мы не можем себе представить первоначального предложения иначе, как в виде явственного для говорящего сравнения двух самостоятельно сложившихся чувственных образов, и по этому поводу напомним сделанное выше определение слова вообще как средства апперцепции или, что то же, средства сравнения. В языке нет собственных выражений, и чем более точному анализу подвергнем мы слово, тем более сходства обнаружит оно с символическими выражениями позднейшей народной поэзии, с тою, конечно, разницею, что последние в общей массе будут гораздо сложнее и отвлеченнее первобытных искомых речений.

Согласившись видеть сравнения в первобытных предложениях, вместе с тем мы должны будем принять их несовершенство и недостаточность для целой мысли. Как

бы ни было прекрасно сравнение, но оно заставляет нас думать о многом, что вовсе не составляет необходимой принадлежности мыслимого субъекта, оно нас развлекает или, лучше сказать, само есть отсутствие той сосредоточенности, без которой нет строгого мышления. Положим, что сравнение старых супругов с двумя пнями без отпрысков (срб. «Као два одсјечена пања») говорит нам о сиротстве, бездетности; но этот предикат непосредственно присоединяется к субъекту и заставляет нас перейти от человека к дереву, жизнь которого, в сущности, совершенно отлична от человеческой, присоединяет к мысли о бездетной старости человека много такого, что, с нашей точки [зрения], не должно бы заключаться в этой мысли. То же следует сказать о первоначальном значении предложений «вода светла», «трава зелена»: они еще слишком напоминали случайную ассоциацию восприятий, хотя уже не были ею в действительности. Ответ на возникающий отсюда вопрос о средствах, какими мысль достигает той степени отвлеченности, которая дает нам возможность принимать сравнения за собственные выражения* и непосредственно, не думая о постороннем, находит в субъекте известные признаки,— ответ на это найдется, если сообразим следующее. Сказуемое в предложении «трава зелена», рассматриваемое отдельно от подлежащего, есть для нас не цвет известного предмета, а зеленый цвет вообще, потому что мы *забыли* и внутреннюю форму этого слова, и тот определенный круг признаков (образ), который доводился ею до сознания; точно так и подлежащее *трава* дает нам возможность без всяких фигур присоединить к нему известное сказуемое, потому что для нас это слово обозначает не «служащее в пищу», а траву вообще как субстанцию, готовую принять всякий атрибут. Такое *забвение* внутренней формы может быть удовлетворительно выведено из многократного повторения процесса соединения слов в двучленные единицы. Чем с большим количеством различных подлежащих соединялось сказуемое *зеленый,* тем более терялись в массе других признаки образа, первоначально с ним связанного. Способность забвения и здесь, как при объединении чувственного образа до появления слова, является средством оттенить и выдвинуть вперед известные черты восприятий. Но оставляемое таким образом в тени не пропадает даром, потому что, с другой стороны, чем больше различных сказуемых перебывало при слове *трава,* тем на большее количество суждений разложился до того нераздельный об-

раз травы. Субстанция травы, очищаясь от всего постороннего, вместе с тем обогащается атрибутами.

Всякое суждение есть акт апперцепции, толкования, познания, так что совокупность суждений, на которые разложился чувственный образ, можем назвать аналитическим познанием образа. Такая совокупность есть *понятие* *.

Потому же, почему разложение чувственного образа невозможно без слова, необходимо принять и необходимость слова для понятия. Мы еще раз приведем относящееся сюда место Гумбольдта, где теперь легко будет заметить важную черту, дополняющую только что сказанное о понятии. «Интеллектуальная деятельность, вполне духовная и внутренняя, проходящая некоторым образом бесследно, в звуке речи становится чем-то внешним и ощутимым для слуха... Она (эта деятельность) и сама по себе (независимо от принимаемого здесь Гумбольдтом тождества с языком) заключает в себе необходимость соединения со звуком: без этого *мысль не может достигнуть ясности, представление* (то есть, по принятой нами терминологии, чувственный образ **) *не может стать понятием*» [156, т. 6, с. 51][45]. Здесь признается тождественность *ясности* мысли и *понятия,* и это верно, потому что образ как безыменный конгломерат отдельных актов души не существует для самосознания и *уясняется* только по мере того, как мы раздробляем его, превращая посредством слова в суждения, совокупность коих составляет понятие. Значение слова при этом условливается его чувственностью. В ряду суждений, развивающихся из образа, последующие возможны только тогда, когда предшествующие объективированы в слове. Так, шахматному игроку нужно видеть перед собою доску с расположенными на ней фигурами, чтобы делать ходы, сообразные с положением игры; как для него сначала смутный и шаткий план уясняется по мере своего осуществления, так для мыслящего — мысль, по мере того как выступает ее пластическая сторона в слове и вместе как разматывается ее клубок. Можно играть и не глядя на доску, причем непосредственное чувственное восприятие доски и шашек заменяется воспоминанием; явление это только потому принадлежит к довольно редким, что такое крайне специализированное мышление, как шахматная игра, лишь для немногих есть дело жизни.

---

[45] «Das Denken kann sonst nicht zur Deutlichkeit gelangen, die *Vorstellung* nicht zum Begriff werden».

Подобным образом можно думать без слов, ограничиваясь только более-менее явственными указаниями на них или же прямо на самое содержание мыслимого, и такое мышление встречается гораздо чаще (например, в науках, отчасти заменяющих слова формулами) именно вследствие своей большей важности и связи со многими сторонами человеческой жизни. Не следует, однако, забывать, что уменье думать по-человечески, но без слов, дается только словом и что глухонемой без говорящих или выученных говорящими учителями век оставался бы почти животным.

С ясностию мысли, характеризующею понятие, связано другое его свойство, именно то, что только понятие (а вместе с тем и слово как необходимое его условие) вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя и который ему суждено принимать за действительный. Если уже, говоря о человеческой чувственности, мы видели в ней стремление, объективно оценивая восприятия, искать в них самих внутренней законности, строить из них систему, в которой отношения членов столь же необходимы, как и члены сами по себе, то это было только признанием невозможности иначе отличить эту чувственность от чувственности животных. На деле упомянутое стремление становится заметным только в слове и развивается в понятии. До сих пор форму влияния предшествующих мыслей на последующие мы одинаково могли называть суждением, апперцепциею, связывала ли эта последняя образы или представления и понятия; но, принимая бытие познания, исключительно свойственного человеку, мы тем самым отличали известный род апперцепции от простого отнесения нового восприятия к сложившейся прежде схеме. Здесь только яснее скажем, что собственно человеческая апперцепция — суждение, представления и понятия — отличается от животной тем, что рождает мысль о необходимости соединения своих членов. Эта необходимость податлива: пред лицом всякого нового сочетания, уничтожающего прежние, эти последние являются заблуждением; но и то, что признано нами за ошибку, в свое время имело характер необходимости, да и самое понятие о заблуждении возможно только в душе, которой доступна его противоположность. Когда Филипп сказал Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Ком писал Моисей в Законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета», и, когда Нафанаил отвечал ему: «Может ли что путное быть из

Назарета», он, как сам потом увидел, ошибался*; но очень неполное понятие о человеке родом из Назарета было *для него* готовою нормою, с которою необходимо должно было сообразоваться все, что будет отнесено к ней впоследствии. Такие примеры на каждом шагу в жизни. Не останавливаясь на таких однородных с упомянутым случаях, как употребление руководящих нашим мнением понятий кацапа, хохла, цыгана, жида, Собакевича, Манилова, мы заметим, что и там, где нет клички, нет ни явственной похвалы, ни порицания, *общее* служит, однако, законом *частному*. Если известная пословица «курица не птица, прапорщик не офицер» предполагает знание, какова *должна быть* настоящая птица, настоящий офицер, то определяющее понятие или слово в простом утверждении «это — птица» или «птица!» должно тоже содержать в себе закон объясняемого, хотя в выражении «птица», в котором один член апперцепции — еще чувственное восприятие, не получившее обделки, необходимой для дальнейших успехов мысли, этот закон — еще только в зародыше. Таким законодательным схемам подчиняет человек и все свои действия. Произвол, собственно говоря, возможен только на деле, а не в мысли, не на словах, которыми человек объясняет свои побуждения. Самодур, врасплох принужденный к ответу, на чем он основывает свою дурь, скажет: «Я так хочу», отвергая всякую меру своих действий, сошлется, однако, на свое *я*, как на закон. Но он сам недоволен своим ответом и сделал его только потому, что не нашел другого. Кажется трудным представить себе «sic volo»,[a] сказанное не в шутку, но без гнева. В недалеком от него, но более спокойном «такой уж у меня норов», слышится извинение и более явственное сознание необходимости, с какою из известных нравственных качеств вытекают те, а не другие действия. Чаще произвол ищет оправдания вне себя, в мысли, что «на том свет стоит» и т. п., причем ясно выступает сознание закона отдельных явлений. Как сами себя осуждаем за «sic volo», так вчуже то, для чего не можем приискать закона, что «ни рак, ни рыба», тем самым становится для нас достойным порицания.

Из сказанного можно видеть, что мы не предполагаем в соответствующих человеческих формах душевной деятельности животных [форм]. Если собака обнаруживает радость при стуке тарелок или если отогнанная гуртовщи-

[a] Так я хочу (Пер. с лат. — *Примеч. сост.*).

ком скотина ревет, не встречая знакомых предметов; если птица с криком кружится над разоренным гнездом, то в первом случае произошло нечто вроде положительного суждения (новое восприятие *есть* сумма прежних, то есть сливается с ними), в двух других — нечто вроде суждения отрицательного (новое *не есть* прежнее, то есть не сливается со входящим в сознание прежним). Но нигде нет внутреннего единства между членами сочетания, потому что нигде один член не является законом, который бы управлял другим. Внутреннее единство, противоположное механичности сочетания, тождественно для нас с сознанием необходимости или случайности. Это единство сводится на отношение между предметом и его признаком, субстанциею и атрибутом или акциденциею. В животном мы потому же отрицаем сознание необходимости, почему не приписываем ему вообще способности критически относиться к механическому течению своих восприятий, почему не предполагаем в нем разложения чувственных данных на предметы и признаки [174, т. 1, с. 253—256, т. 2, с. 231—232, 277—278, 280—283].

Слово не есть, как и следует из предыдущего, внешняя прибавка к готовой уже в человеческой душе идее необходимости. Оно есть вытекающее из глубины человеческой природы средство создавать эту идею, потому что только посредством него происходит и разложение мысли. Как в слове впервые человек сознает свою мысль, так в нем же прежде всего он видит ту законность, которую потом переносит на мир. Мысль, вскормленная словом, начинает относиться непосредственно к самим понятиям, в них находит искомое знание, на слово же начинает смотреть как на посторонний и произвольный знак и предоставляет специальной науке искать необходимости в целом здании языка и в каждом отдельном его камне.

Столь же важную роль играет слово и относительно другого свойства мысли, нераздельного с предшествующим, именно относительно стремления всему назначать свое место в системе. Как необходимость достигает своего развития в понятии и науке, исключающей из себя все случайное, так и наклонность систематизировать удовлетворяется наукою, в которую не входит бессвязное. Путь науке уготовляется словом. «Нередко,— говорит Лотце,— кажется, будто мы не вполне знаем известный предмет, свойства коего мы исследовали со всех сторон, полный образ коего мы уже составили, если не знаем его имени. По-видимому, только звук слова мгновенно рассе

ивает эту тьму, хотя этот звук ничего не прибавляет к содержанию, хотя далеко не всегда слово объясняет предмет указанием его места в ряду других или в объеме высшего понятия» (сочетания вроде наших: *тростъ-дерево, кит-рыба,* нем. *Wallfisch, Rennthier* — довольно редки). «Ботанизирующей молодежи доставляет удовольствие узнавать латинские названия растений», или, чтобы взять более знакомый нам пример, мы заботливо узнаем у ямщика имя встречной деревушки, хотя что же нам дает, по-видимому, собственное имя? «Нам мало восприятия предмета; чтобы иметь право на бытие, этот предмет должен быть частью расчлененной системы, которая имеет значение сама по себе, независимо от нашего знания. Если мы не в силах действительно определить место, занимаемое известным явлением в целом природы, то довольствуемся одним именем. Имя свидетельствует нам, что внимание многих других покоилось уже на встреченном нами предмете; оно ручается нам за то, что общий разум (Intelligenz) по крайней мере пытался уже и этому предмету назначить определенное место в единстве более обширного целого. Если имя и не дает ничего нового, никаких частностей предмета, то оно удовлетворяет человеческому стремлению постигать объективное значение вещей, оно представляет незнакомое нам чем-то не безызвестным общему мышлению человечества, но давно уже постановленным на свое место. Потому-то произвольно данное нами имя не есть имя; недостаточно назвать вещь как попало: она действительно должна так называться, как мы ее зовем; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мире общепризнанного и познанного, и как прочное определение вещи должно ненарушимо противостоять личному произволу» [174, т. 2, с. 238—239]. Все выписанное здесь кажется вполне справедливым и напоминает мысль Гумбольдта: „Sprechen heisst sein besonderes Denken an das Allgemeine anknüpfen", — говорить — значит связывать свою личную узкую мысль с мышлением своего племени, народа, человечества. Нам остается только прибавить, что только в ту пору, когда человеку стала более-менее доступна научная система понятий, слово на самом деле вносит в мысль весьма мало: первоначально же оно действительно дает новое содержание, указывая на отношения мыслимой единицы к ряду других. В этом можно убедиться, например, из всякого разумного, основанного на языке мифологического исследования. В известные периоды живость внутрен-

ней формы дает мысли возможность проникать в прозрачную глубину языка; слово, обозначающее, положим, старость человека, своим сродством со словами для дерева указывает на миф о происхождении людей из деревьев, по-своему связывает человека и природу, вводит, следовательно, мыслимое при слове *старость* в систему, своеобразную, не соответствующую научной, но предполагаемую ею*.

Указанные до сих пор отношения понятия к слову сводятся к следующему: слово есть средство образования понятия, и притом не внешнее, не такое, каковы изобретенные человеком средства писать, рубить дрова и проч., а внушенное самою природою человека и незаменимое; характеризующая понятие ясность (раздельность признаков), отношение субстанции к атрибуту, необходимость в их соединении, стремление понятия занять место в системе: все это первоначально достигается в слове и прообразуется им так, как рука прообразует всевозможные машины. С этой стороны слово сходно с понятием, но здесь же видно и различие того и другого.

Понятие, рассматриваемое психологически, то есть не с одной только стороны своего содержания, как в логике, но и со стороны формы своего появления в действительности, одним словом — как деятельность, есть известное количество суждений, следовательно, не один акт мысли, а целый ряд их. Логическое понятие, то есть одновременная совокупность признаков, отличенная от агрегата признаков в образе, есть фикция, впрочем, совершенно необходимая для науки. Несмотря на свою длительность, психологическое понятие имеет внутреннее единство. В некотором смысле оно заимствует это единство от чувственного образа, потому что, конечно, если бы, например, образ дерева не отделился от всего постороннего, которое воспринималось вместе с ним, то и разложение его на суждения с общим субъектом было бы невозможно; но как о единстве образа мы знаем только через представление и слово, так и ряд суждений о предмете связывается для нас тем же словом. Слово может, следовательно, одинаково выражать и чувственный образ, и понятие. Впрочем, человек, некоторое время пользовавшийся словом, разве только в очень редких случаях будет разуметь под ним чувственный образ, обыкновенно же думает при нем ряд отношений: легко представить себе, что слово *солнце* может возбуждать одно только воспоминание о светлом солнечном круге; но не только астронома,

а и ребенка или дикаря оно заставляет мыслить ряд сравнений солнца с другими предметами, то есть понятие, более или менее совершенное, смотря по развитию мыслящего, например, солнце — меньше (или же многим больше) Земли; оно — колесо (имеет сферическую форму); оно благодетельное или опасное для человека божество (или безжизненная материя, вполне подчиненная механическим законам), и т. д. Мысль наша по содержанию есть или образ, или понятие; третьего среднего между тем и другим нет; но на пояснении слова понятием или образом мы останавливаемся только тогда, когда особенно им заинтересованы, обыкновенно же ограничиваемся одним только словом. Поэтому мысль со стороны формы, в какой она входит в сознание, может быть не только образом или понятием, но и представлением или словом. Отсюда ясно отношение слова к понятию. Слово, будучи средством развития мысли, изменения образа в понятие, само не составляет ее содержания. Если помнится центральный признак образа, выражаемый словом, то он, как мы уже сказали, имеет значение не сам по себе, а как знак, символ известного содержания; если вместе с образованием понятия теряется внутренняя форма, как в большей части наших слов, принимаемых за коренные, то слово становится чистым указанием на мысль, между его звуком и содержанием не остается для сознания говорящего ничего среднего. Представлять — значит, следовательно, думать сложными рядами мыслей, не вводя почти ничего из этих рядов в сознание. С этой стороны значение слова для душевной жизни может быть сравнено с важностью буквенного обозначения численных величин в математике или со значением различных средств, заменяющих непосредственно ценные предметы (например, денег, векселей) для торговли. Если сравнить создание мысли с приготовлением ткани[46], то слово будет ткацкий

[46] Zwar ist's mit der Gedanken-Fabrik.
Wie mit einem Weber-Meisterstük,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,
Die Fäden ungesehen fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Goethe. «Faust».

I часть. Разговор Мефистофеля с учеником.
(Так фабрикуют мысли. С этим можно
Сравнить хоть ткацкий, например, станок.

челнок, разом проводящий уток в ряде нитей основы и заменяющий медленное плетенье [205, с. 197—201]. Поэтому несправедливо было бы упрекать язык в том, что он замедляет течение нашей мысли. Нет сомнения, что те действия нашей мысли, которые в мгновение своего совершения не нуждаются в непосредственном пособии языка, происходят очень быстро. В обстоятельствах, требующих немедленного соображения и действия, например, при неожиданном вопросе, когда многое зависит от того, каков будет наш ответ, человек до ответа в одно почти неделимое мгновение может без слов передумать весьма многое. Но язык не отнимает у человека этой способности, а, напротив, если не дает, то по крайней мере усиливает ее. То, что называют житейским, научным, литературным тактом, очевидно, предполагает мысль о жизни, науке, литературе,— мысль, которая не могла бы существовать без слова. Если бы человеку доступна была только бессловесная быстрота решения и если бы слово как условие совершенствования было нераздельно с медленностью мысли, то все же эту медленность следовало бы предпочесть быстроте. Но слово, раздробляя одновременные акты души на последовательные ряды актов, в то же время служит опорою врожденного человеку стремления обнять многое одним нераздельным порывом мысли. Дробность, дискурсивность мышления, приписываемая языку, создала тот стройный мир, за пределы коего мы, раз вступивши в них, уже не выходим; только забывая это, можно жаловаться, что именно язык мешает нам продолжать творение. Крайняя бедность и ограниченность сознания до слова не подлежит сомнению, и говорить о несовершенствах и вреде языка вообще было бы уместно только в таком случае, если бы мы могли принять за достояние человека недосягаемую цель его стремлений, божественное совершенство мысли, примиряющее полную наглядность и непосредственность чувственных восприятий с совершенною одновременностью и отличностью мысли.

Слово может быть орудием, с одной стороны, разложения, с другой — *сгущения* мысли единственно потому,

---

В нем управленье нитью сложно:
То вниз, то вверх снует челнок,
Незримо нити в ткань сольются,
Один толчок — сто петель вьются.

Пер. с нем. Н. А. Холодковского.— *Примеч. сост.*

что оно есть представление, то есть не образ, а образ образа. Если образ есть акт сознания, то представление есть познание этого сознания. Так как простое сознание есть деятельность не посторонняя для нас, а в нас происходящая, обусловленная нашим существом, то сознание или *есть* то, что мы называем самосознанием, или полагает ему начало и ближайшим образом сходно с ним. Слово рождается в человеке невольно и инстинктивно, а потому и результат его, самосознание, должно образоваться инстинктивно. Здесь найдем противоречие, если атрибутом самосознания сделаем свободу и намеренность.

Если бы в то самое мгновение, как я думаю и чувствую, мысль моя и чувство отражались в самосознающем *я,* то действительно упомянутое противоречие имело бы полную силу. На стороне *я* как объекта была бы необходимость, с какою представления и чувства, сменяя друг друга, без нашего ведома образуют те или другие сочетания; на стороне *я* как субъекта была бы свобода, с какою это внутреннее око то обращается к сцене душевной жизни, то отвращается от нее. *Я* сознающее и *я* сознаваемое не имели бы ничего общего; *я* как объект нам известно, изменчиво, усовершимо; *я* как субъект неопределимо, потому что всякое его определение есть содержание мысли, предмет самосознания, не отождествленный с самосознающим *я;* оно неизменно и неусовершимо, по крайней мере неусовершимо понятным для нас образом, потому что предикатов его, в коих должно происходить изменение, мы не знаем. Допустивши одновременность сознаваемого и сознающего, мы должны отказаться от объяснения, почему самосознание приобретается только долгим путем развития, а не дается нам вместе с сознанием.

Но опыт показывает, что настоящее наше состояние не подлежит нашему наблюдению и что замеченное нами за собою принадлежит уже прошедшему. Деятельность моей мысли, становясь сама предметом моего наблюдения, изменяется известным образом, перестает быть собою; еще очевиднее, что сознание чувства, следовательно, мысль, не есть это чувство. Отсюда можно заключить, что в самосознании душа не раздвояется на *сознаваемое* и чисто *сознающее я,* а переходит от одной мысли к мысли об этой мысли, то есть к другой мысли, точно так, как при сравнении от сравниваемого к тому, с чем сравнивается. Затруднения, встречаемые при объяснении самосознания, понятого таким образом, те же, что и при объяснении простого сравнения. Говоря, что сознаваемое в процессе самосоз-

нания есть прошедшее, мы сближаем его отношение к сознающему *я* с тем отношением, в каком находится прочитанная нами первая половина периода ко второй, которую мы читаем в данную минуту и которая, дополняя первую, сливается с нею в один акт мысли. Если я говорю: «Я думаю то-то», то это может значить, что я прилаживаю такую-то свою мысль, в свое мгновение поглощавшую всю мою умственную деятельность, к непрерывному ряду чувственных восприятий, мыслей, чувств, стремлений, составляющему мое *я;* это значит, что я апперципирую упомянутую мысль своим *я,* из которого в эту минуту может находиться в сознании очень немногое. Апперципирующее не есть здесь неизменное чистое *я,* а, напротив, есть нечто очень изменчивое, нарастающее с общим нашим развитием; оно не тождественно, но однородно с апперципируемым, подлежащим самосознанию; можно сказать, что при самосознании данное состояние души не отражается в ней самой, а находится под наблюдением другого его состояния, то есть известной более или менее определенной мысли. Так, например, спрашивая себя, не проронил ли я лишнего слова в разговоре с таким-то, я стараюсь дать отчет не чистому *я* и не всему содержанию своего эмпирического *я,* а только одной мысли об том, что следовало мне говорить с этим лицом,— мысли, без сомнения, связанной со всем моим прошедшим. Так, у психолога известный научный вопрос, цель, для которой он наблюдает за собою, есть вместе и наблюдающая, господствующая в то время в его сознании частица его *я.* Рассматривая самосознание с такой точки [зрения], с которой оно сходно со всякою другою апперцепциею, можно его вывести из таких ненамеренных душевных действий, как апперцепция в слове, то есть представление.

Доказывая, что представление есть инстинктивное начало самосознания, не следует, однако, упускать из виду, что содержание самосознания, то есть разделение всего, что есть и было в сознании, на *я* и *не я,* есть нечто постоянно развивающееся и что, конечно, в ребенке, только что начинающем говорить, не найдем того отделения себя от мира, какое находит в себе развитый человек. Если для ребенка в первое время его жизни все, приносимое его чувствами, все содержание его души есть еще нерасчлененная масса, то, конечно, самосознания в нем быть не может, но есть уже необходимое условие самосознания, именно невыразимое чувство непосредственной близости

всего находящегося в сознании к сознающему субъекту. Некоторое понятие об этом чувстве взрослый человек может получить, сравнивая живость ощущений, какими наполняют его текущие мгновения жизни, с тем большим или меньшим спокойствием, с каким он с высоты настоящего смотрит на свое прошедшее, которого он уже не чувствует своим, или с равнодушным отношением человека ко внешним предметам, не составляющим его личности. На первых порах для ребенка еще все — свое, еще все — его *я,* хотя именно потому, что он не знает еще внутреннего и внешнего, можно сказать и наоборот, что для него вовсе нет своего *я.* По мере того, как известные сочетания восприятий отделяются от этого темного грунта, слагаясь в образы предметов, образуется и самое *я,* — состав этого *я* зависит от того, насколько оно выделило из себя и объективировало *не я,* или, наоборот, от того, насколько само выделилось из своего мира: все равно, скажем ли мы так или иначе, потому что исходное состояние сознания есть полное безразличие *я* и *не я.* Ход объективирования предметов может быть иначе назван процессом образования взгляда на мир; он не выдумка досужих голов; разные его степени, заметные в неделимом, повторяет в колоссальных размерах история человечества. Очевидно, например, что когда мир существовал для человечества только как ряд животных, более или менее человекообразных существ, когда в глазах человека светила ходили по небу не в силу управляющих или механических законов, а руководясь своими соображениями, очевидно, что тогда человек менее выделял себя из мира, что мир его был более субъективен, что тем самым и состав его *я* был другой, чем теперь. Можно оставаться при успокоительной мысли, что наше собственное миросозерцание есть верный снимок с действительного мира, но нельзя же нам не видеть, что именно в сознании заключались причины, почему человеку периода мифов мир представлялся таким, а не другим. Нужно ли прибавлять, что считать созданье мифов за ошибку, болезнь человечества, значит думать, что человек может разом начать со строго научной мысли, значит полагать, что мотылек заблуждается, являясь сначала червяком, а не мотыльком?

Показать на деле участие слова в образовании последовательного ряда систем, обнимающих отношения личности к природе, есть основная задача истории языка; в общих чертах мы верно поймем значение этого участия,

если приняли основное положение, что язык есть средство не выражать уже готовую мысль, а создавать ее, что он не отражение сложившегося миросозерцания, а слагающая его деятельность. Чтоб уловить свои душевные движения, чтобы осмыслить свои внешние восприятия, человек должен каждое из них объективировать в слове и слово это привести в связь с другими словами. Для понимания своей и внешней природы вовсе не безразлично, как представляется нам эта природа, посредством каких именно сравнений стали ощутительны для ума отдельные ее стихии, насколько истинны для нас сами эти сравнения,— одним словом, не безразличны для мысли первоначальное свойство и степень забвения внутренней формы слова. Наука в своем теперешнем виде не могла бы существовать, если бы, например, оставившие ясный след в языке сравнения душевных движений с огнем, водою, воздухом, всего человека с растением и т.д. не получили для нас смысла только риторических украшений или не забылись совсем; но тем не менее она развилась из мифов, образованных посредством слова. Самый миф сходен с наукою в том, что и он произведен стремлением к объективному познанию мира.

Чувственный образ — исходная форма мысли — вместе и субъективен, потому что есть результат нам исключительно принадлежащей деятельности и в каждой душе слагается иначе, и объективен, потому что появляется при таких, а не других внешних возбуждениях и проецируется душою. Отделять эту последнюю сторону от той, которая не дается человеку внешними влияниями и, следовательно, принадлежит ему самому, можно только посредством слова. Речь нераздельна с пониманием, и говорящий, чувствуя, что слово принадлежит ему, в то же время предполагает, что слово и представление не составляют исключительной, личной его принадлежности, потому что понятное говорящему принадлежит, следовательно, и этому последнему.

Быть может, мы не впадаем в противоречие со сказанным выше о высоком значении слова для развития мысли, если позволим себе сравнить его с игрою, забавою. Сравнение "n'est pas raison",[a] но оно, как говорят, может

[a] Не является доказательством (Пер. с франц.— *Примеч. сост.).*

навести на мысль. Забавы нельзя устранить из жизни взрослого и серьезного человека, но взрослый должен судить о ее важности не только по тому, какое значение она имеет для него теперь, а и по тому, что значила она для него прежде, в детстве. Ребенок еще не двоит своей деятельности на труд и забаву, еще не знает другого труда, кроме игры; игра — приготовление к работе, игра для него исчерпывает лучшую часть его жизни, и потому он высоко ее ценит. Точно так мы не можем отделаться от языка, хотя во многом стоим выше его (во многом — ниже, насколько отдельное лицо ниже всего своего народа); о важности его должны судить не только по тому, как мы на него смотрим, но и по тому, как смотрели на него предшествующие века. Не вдаваясь в серьезные исследования, мы здесь только намекнем на отчасти известные факты, характеризующие этот взгляд темных веков.

Теперь и в простом народе заметно некоторое равнодушие к тому, какое именно из многих подобных слов употребить в данном случае. Судя по некоторым пословицам (например, «не умер Данило, болячка вдавила»), народу кажется смешным не видеть тождества мысли за различием слов[47]. На такой степени развития, как та, на которую указывают подобные пословицы, находимся мы. За словом, которое нам служит только указанием на предмет, мы думаем видеть самый предмет, не зависимый от нашего взгляда[48]. Не то предполагаем во времена далекие от нашего и даже во многих случаях в современном простом народе, употребляющем упомянутые пословицы. Между родным словом и мыслью о предмете была такая тесная связь, что, наоборот, изменение слова каза-

[47] Ср. пол. „Nie kijem, ino pałką"; серб. „Није по шији, веħ по врату» [52, с. 216]; "Није украо, веħ узео, да нико не види" [52, с. 219]; "Не бојим се, но ме је страх" (говорится в шутку, когда кто скажет, что не боится) [52, с. 194]; "Узео наше *огњило* па му надјео име *оцило*", когда кто, взявши чужое, переиначит его немного, чтоб не узнали [52, с. 330] и проч

[48] Поэтому мы имеем возможность сосредоточить мысль на слове, взятом отдельно от своего содержания, что довольно затруднительно для ребенка. Выписываем относящееся сюда место из предисловия к одному малоизвестному букварю: «Может случиться, что ученик не будет отделять слова от предмета, например, если спросить его, какой звук (то есть какая гласная) в слове *стол*, может случиться, что он будет смотреть на стол и не находить там никакого звука. В таком случае нужно довести его до того, чтобы он мог представлять себе слово как нечто отдельное от предмета. Этого можно достигнуть объяснением неизвестных ему слов» (Завадский).

лось непременно изменением предмета. В пример этого Лацарус приводит анекдот про немца, который к странностям французов причислял то, что хлеб они называют «du pain». Ведь мы же, ответил ему другой, говорим «Brot». «Да,— сказал тот,— но оно *Brot* и есть». Следует заметить, что для этого немца была уже, без сомнения, потеряна внутренняя форма слова *Brot*[49], оно ничего ему не объясняло, а между тем казалось единственно законным названием хлеба[50]. Это дает нам право предположить, что в то время, когда слово было не пустым звуком, а еще свежим результатом апперцепции, объяснения восприятий, наполнявшего человека таким же радостным чувством творчества, какое испытывает ученый, в голове коего блеснула мысль, освещающая целый ряд до того темных явлений и неотделимая от них в первые минуты,— что в то время гораздо живее чувствовалась законность слова и его связь с самим предметом. И в самом деле, в языке и поэзии есть положительные свидетельства, что, по верованиям всех индоевропейских народов, слово есть мысль, слово — истина и правда, мудрость, поэзия. Вместе с мудростью и поэзиею слово относилось к божественному началу. Есть мифы, обожествляющие самое слово. Не говоря о Божественном Слове (λόγος) евреев-эллинистов, скажем только, что как у германцев Один в виде орла похищает у великанов божественный мед, так у индусов то же самое делает известный стихотворный *размер,* превращенный в птицу. Слово есть самая вещь, и это доказывается не столько филологическою связью слов, обозначающих *слово* и *вещь,* сколько распространенным на все слова верованием, что они обозначают сущность явлений*. Слово как сущность вещи в молитве и заклятии получает власть над

[49] По Гримму, *brot* родственно с англ. *breotan* и предполагаемым др.-нем. *briotan, brechen,* ломать, так, что *brot* — то, что ломают или кусают, дробят зубами.

[50] Можно, кажется, найти довольно подобных славянских анекдотов и пословиц. "Не познаjем jа нашега *бунгура*" (кукурузной или пшеничной каши), казао некакав херцеговац, кад jе чуо, дjе турци *бунгур* зову *пилавом,* као што га по Босни турци, особито сиромашниjи, заиста и зову и употребљуjу — као пиринач (то есть вместо пилаву из риса) [52, с. 208]. Герцеговинец (над которым серб посмеивается, как великороссиянин над хохлом) не узнал знакомой каши, потому что ее назвали непривычным для него именем. Ср. также: «Кад би трговац свагда добивао (если бы всегда получал барыш), не би се звао *трговац,* него *добивалац*» [52, с. 115]; "Ловац, да свагда улови, не би се звао *ловац,* него *носац*" [53]. Обыкновенные названия купца, охотника кажутся единственно законными

природою. «Verba... Quae mare turbatum, quae concita flumina sistant»[a] (Ovid., Met., VII, 150. Ср. Там же, 204 и многие другие),— эти слова имеют такую силу не только в заговоре, но и в поэзии («То старина, то и деянье, как бы синему морю на утишенье» [42а, с. 283]), потому что и поэзия есть знание. Сила слова не представлялась следствием ни нравственной силы говорящего (это предполагало бы отделение слова от мысли, а отделения этого не было), ни сопровождающих его обрядов. Самостоятельность слова видна уже в том, что как бы ни могущественны были порывы молящегося, он должен знать, какое именно слово следует ему употребить, чтобы произвести желаемое. Таинственная связь слова с сущностью предмета не ограничивается одними священными словами заговоров: она остается при словах и в обыкновенной речи*. Не только не следует призывать зла («Не зови зло, jер само може доћи" [52, с. 199]), но и с самым невинным намерением, в самом спокойном разговоре не следует поминать известных существ или по крайней мере, если речь без них никак не обойдется, нужно заменять обычные и законные их имена другими, произвольными и не имеющими той силы[51]. Сказавши неумышленно одно из подобных слов, малорусский поселянин до сих пор еще заботливо оговаривается: «не приміряючи», «не перед нiччю згадуючи» (чтоб не привиделось и не приснилось); серб говорит: «не буди примиjeњено», когда в разговоре сравнит счастливого с несчастным, живого с мертвым и проч. [52, с. 195], и трудно определить, где здесь кончается обыкновенная вежливость и начинается серьезное опасение за жизнь и счастье собеседника. Если невзначай язык выговорит не то слово, какого требует мысль, то исполняется не мысль говорящего, а слово. Например, сербская вештица, когда хочет лететь, мажет себе под мышками известною мазью (как и наша ведьма) и говорит: «Ни о трн, ни о грм (дуб и кустарник тоже, как кажется, колючий), веħ на пометно гумно!» Рассказывают, что одна женщина, намазавшись этою мазью, невзначай, вместо «ни о трн» и проч., сказала «и о трн» и, полетевши, поразрывалась о кусты.

---

[a] Слова ... которые останавливают возмущенное море, взволнованные реки (Пер. с лат.— *Примеч. сост.).*

[51] Много подтверждающих это немецких примеров можно найти в мифологии и словаре Гримма; славянских тоже есть очень много.

X. ПОЭЗИЯ. ПРОЗА. СГУЩЕНИЕ МЫСЛИ

Символизм языка, по-видимому, может быть назван его поэтичностью; наоборот, забвение внутренней формы кажется нам прозаичностью слова. Если это сравнение верно, то вопрос об изменении внутренней формы слова оказывается тождественным с вопросом об отношении языка к поэзии и прозе, то есть к литературной форме вообще. Поэзия есть одно из искусств, а потому связь ее со словом должна указывать на общие стороны языка и искусства. Чтобы найти эти стороны, начнем с отождествления моментов слова и произведения искусства. Может быть, само по себе это сходство моментов не говорит еще ничего, но оно по крайней мере облегчает дальнейшие выводы.

В слове мы различаем: *внешнюю форму,* то есть членораздельный звук, *содержание,* объективируемое посредством звука, и *внутреннюю форму,* или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание*. При некотором внимании нет возможности смешать содержание с внутреннею формою. Например, различное содержание, мыслимое при словах *жалованье, annuum, pensio, gage,* представляет много общего и может быть подведено под одно понятие — платы; но нет сходства в том, как изображается это содержание в упомянутых условиях: *annuum* — то, что отпускается на год, *pensio* — то, что отвешивается, *gage* (по Дицу, слово германского происхождения) первоначально — залог, ручательство, вознаграждение и проч., вообще результат взаимных обязательств, тогда как *жалованье* — действие любви (ср. синонимические слова *миловать — жаловать,* из коих последнее и теперь еще местами значит *любить***), подарок, но никак не законное вознаграждение, не «legitimum vadium», не следствие договора двух лиц.

Внутренняя форма каждого из этих слов иначе направляет мысль; почти то же выйдет, если скажем, что одно и то же новое восприятие, смотря по сочетаниям, в какие оно войдет с накопившимся в душе запасом, вызовет то или другое представление в слове.

Внешняя форма нераздельна с внутреннею, меняется вместе с нею, без нее перестает быть сама собою, но тем не менее совершенно от нее отлична; особенно легко почувствовать это отличие в словах разного происхождения, получивших с течением времени одинаковый выговор:

для малороссиянина слова *мыло* и *мило* различаются внутреннею формою, а не внешнею.

Те же стихии и в произведении искусства, и нетрудно будет найти их, если будем рассуждать таким образом: «это — *мраморная* статуя (внешняя форма) женщины с мечом и весами (внутренняя форма) [204, с. 130], представляющая правосудие (содержание)». Окажется, что в произведении искусства образ относится к содержанию, как в слове представление — к чувственному образу или понятию. Вместо «содержание» художественного произведения можем употребить более обыкновенное выражение, именно *«идея»*. Идея и содержание в настоящем случае для нас тождественны, потому, что, например, качество и отношения фигур, изображенных на картине, события и характеры романа и т. п. мы относим не к содержанию, а к образу, представлению содержания, а под содержанием картины, романа разумеем ряд мыслей, вызываемых образами в зрителе и читателе или служивших почвою образа в самом художнике во время акта создания[52]. Разница между образом и содержанием ясна. Мысль о необходимости смерти и о том, «что думка за морем, а смерть за плечами», одинаково приходит в голову по поводу каждой из сцен пляски смерти (см. [24, т. 1, с. 634]); при большой изменчивости образов содержание здесь относительно (но только относительно) неподвижно. Наоборот, одно и то же художественное произведение, один и тот же образ различно действует на разных людей и на одно лицо в разное время, точно так, как одно и то же слово каждым понимается иначе; здесь относительная неподвижность образа при изменчивости содержания.

Труднее несколько не смешать внутренней формы с внешнею, если сообразим, что эта последняя в статуе не есть грубая глыба мрамора, но мрамор, обтесанный известным образом, в картине — не полотно и краски, а определенная цветная поверхность, следовательно, сама картина. Здесь выручает нас сравнение со словом. Внеш-

[52] В этом ряду можно различить мысли: ближайшие по времени к восприятию образа (когда, например, читатель говорит: «Дон Кихот» есть насмешка над рыцарскими романами») и более далекие от него и вместе с тем более важные для нас (когда читатель говорит: «В «Дон Кихоте» смехотворство есть только средство изобразить всегдашние и благородные свойства человеческой природы; автор любит своего смешного героя и хоть сыплет на него удары со всех сторон, но ставит бесконечно выше всех окружающих его лиц»). Такое различие в настоящем случае для нас не нужно.

няя форма слова тоже не есть звук как материал, но звук, уже сформированный мыслью, между тем сам по себе этот звук не есть еще символ содержания. В поздние периоды языка появляется много слов, в которых содержание непосредственно примыкает к звуку; сравнивши упомянутое состояние слов с таким, когда явственно различаются в них три момента, можем заметить, что в первом случае словам недостает образности и что только в последнем возможно такое их понимание, которое представляет соответствие с пониманием художественного произведения и эстетическим наслаждением. Положим, кто-нибудь знает, что литов. *baltas* значит добрый (может быть, ласковый, милый); ему даны в этом слове очень определенные звуки и не менее определенное содержание, но эстетическое понимание этого слова ему не дано, потому что он не видит, почему именно эти сочетания звуков, а не сотня других, должны означать доброту и проч. и почему, наоборот, такое содержание должно требовать таких именно звуков. Если затеряна для сознания связь между звуком и значением, то звук перестает быть внешнею формою в эстетическом значении этого слова; кто чувствует красоту статуи, для того ее содержание (например, мысль о верховном божестве, о громовержце) находится в совершенно необходимом отношении к совокупности замечаемых в ней изгибов мраморной поверхности. Для восстановления в сознании красоты слова *baltas* нужно знание, что известное нам его содержание условлено другим, именно значением белизны: *baltas* значит добрый и проч., потому, что оно значит *белый,* точно так, как русское *белый, светлый,* значит, между прочим, *милый,* именно вследствие своих значений albus, lucidus. Только теперь, при существовании для нас символизма слова (при сознании внутренней формы), его звуки становятся внешнею формою, необходимо требуемою содержанием. Дело нисколько не изменяется от того, что мы не знаем причины соединения звуков *baltas, белый,* со значением albus: мы спрашивали вовсе не об этом, а об отношении значения *милый* к звуку; ограниченные требования удовлетворяются знанием ограниченных, а не безусловных причин.

Чтобы, воспользовавшись сказанным о слове, различить внутреннюю и внешнюю форму в художественном произведении, нужно найти такой случай, где бы потерянная эстетичность впечатления могла быть восстановле-

на только сознанием внутренней формы. Не будем говорить о картинах и статуях, как о предметах мало нам известных, и остановимся на обычных в народной песне сравнениях, из коих каждое может считаться отдельным поэтическим целым[53].

Чего недостает нам для понимания такого, например, сравнения?

Čystas vandenėlis tek'
Čystame upužėlyj',
O ir vierna meilužė,
Viernoje širdatėj'.
[188, с. 93, № 115]

(Чистая вода течет в чистой речке, а верная любовь в верном сердце)[54].

Нам недостает того же, что требовалось для понимания слова baltas, добрый, именно законности отношения между внешнею формою или, лучше сказать, между тем, что должно стать внешнею формою, и значением. Форма и содержание — понятия относительные: В, которое было содержанием по отношению к своей форме А, может быть формою по отношению к новому содержанию, ко-

---

[53] Они так же цельны, как, например, четверостишие Гейне:
Mein Herz gleicht ganz dem Meere,
Hat Sturm und Ebb', und Fluth,
Und manche schöne Perle
In seiner Tiefe ruht.
(Buch der Lieder. Die Heimkehr, 8. «Du schönes Fischermädchen»)

Моя душа, как море,
Прибой-отбой бурлит.
Жемчужин много дивных
На глубине лежит.
Пер. с нем. И. Риттера.— *Примеч. сост.)*

[54] Ср.
Eikš šenai, mergyte,
Eikš šenai, jaunoji,
Kalbėsiva kalbužatę,
Dūmosiva dūmužatę,
Kur srovė giliausia,
Kur meilė meiliausia.
[188, с. 3, № 5]
(Поди сюда, девица, поди сюда, молодая, будем думать-гадать, где глубже река, где крепче (милее) любовь). Сравнение употреблено и в вышеприведенных стихах слишком самостоятельно, для того чтоб можно было видеть здесь заимствование откуда бы ни было. В моравской песне мы встретили такой же мотив.

O lásko, lásko, bud' mezi nami,
Jako ta vodička mezi břehami.
Voda uplyne, břehy podryje,
Tebe si, dzevuško, synek ne vezme.
[213, с. 300]

торое мы назовем С; угол ∠, обращенный вершиною влево, есть известное содержание, имеющее свою форму, свое начертание (например, угол может быть острый, тупой, прямой); но это содержание, в свою очередь, есть форма, в которой математика выражает одно из своих понятий. Точно таким образом значение слова имеет свою звуковую форму, но это значение, предполагающее звук, само становится формою нового значения. Формою поэтического произведения будет не звук, первоначальная внешняя форма, а слово, единство звука и значения. В приведенном сравнении то, к чему стремится и на чем останавливается умственная деятельность, есть мысль о любви, которой исполнено сердце. Если отвлечем для большей простоты это содержание от его словесного выражения, то увидим, что оно существует для нас в форме, составляющей содержание первого двустишья. Образ текучей светлой воды (насколько он выражен в словах) не может быть, однако, внешнею формою мысли о любви; отношение воды к любви такое же внешнее и произвольное, как отношение звука *baltas* к значению *добрый.* Законная связь между водою и любовью установится только тогда, когда дана будет возможность, не делая скачка, перейти от одной из этих мыслей к другой, когда, например, в сознании будет находиться связь света как одного из эпитетов воды с любовью. Это третье звено, связующее два первые, есть именно внутренняя форма, иначе — символическое значение выраженного первым двустишием образа воды. Итак, для того, чтобы сравнение воды с любовью имело для нас эстетическое значение, нужно, чтобы образ, который прежде всего дается сознанию, заключал в себе указание на выражаемую им мысль. Он может и не иметь этого символического значения и между тем воспринимается весьма определенно; следовательно, внешняя форма, принимаемая не в смысле грубого материала (полотно, краски, мрамор), а в смысле материала, подчиненного мыслью (совокупность очертаний статуи), есть нечто совершенно отличное от внутренней формы.

Берем еще один пример. В Малороссии весною девки поют:

Кроковее ко́лесо
Вище тину стояло,
Много дива видало.
— Чи бачило, колесо,
Куди милий поїхав?

— За ним трава зелена
И діброва весела.—
Кроковес ко́лесо
Вище тину стояло,
Много дива видало.
— Чи бачило, колесо,
Куди не́люб поїхав?
— За ним трава полягла
І діброва загула! *

Можно себе представить, что эту песню кто-нибудь поймет в буквальном смысле, то есть не поймет ее вовсе. Все черты того, что изображено здесь, все то, что становится впоследствии внешнею формою, будет схвачено душою, а между тем в результате выйдет нелепость: шафранное колесо, которое смотрит из-над тыну? Но пусть эта бессмыслица получит внутреннюю форму, и от песни повеет на нас весною природы и девичьей жизни. Это желтое колесо — солнце; солнце смотрит сверху и видит много дива. Оно рассказывает певице, что куда проехал ее милый, там позеленела трава и повеселела диброва и проч.

Кажется, из сказанного ясно, что и в поэтическом, следовательно, вообще художественном, произведении есть те же самые стихии, что и в слове: *содержание* (или идея), соответствующее чувственному образу или развитому из него понятию; *внутренняя форма, образ,* который указывает на это содержание, соответствующий представлению (которое тоже имеет значение только как символ, намек на известную совокупность чувственных восприятий или на понятие), и, наконец, *внешняя форма,* в которой объективируется художественный образ. Разница между внешнею формою слова (звуком) и поэтического произведения та, что в последнем, как проявлении более сложной душевной деятельности, внешняя форма более проникнута мыслью. Впрочем, и членораздельный звук, форма слова, проникнут мыслью; Гумбольдт, как мы видели выше, может понять его только как «работу духа».

Язык во всем своем объеме и каждое отдельное слово соответствует искусству, притом не только по своим стихиям, но и по способу их соединения.

«Создание языка, — говорит Гумбольдт, — начиная с первой его стихии, есть синтетическая деятельность в строгом смысле этого слова, именно в том смысле, по которому синтез создает нечто такое, что не заключено в слагаемых частях, взятых порознь» [156, т. 6, с. 104]. Звук как междометие, как рефлексия чувства и чувствен-

ный образ, или схема, были уже до слова; но самое слово не дается механическим соединением этих стихий. Внутренняя форма в самую минуту своего рождения изменяет и звук, и чувственный образ. Изменение звука состоит (не говоря о позднейших, более сложных звуковых явлениях) в устранении того страстного оттенка, нарушающего членораздельность, какой свойствен междометию. Из перемен, каким подвергается мысль при создании слова, укажем здесь только на ту, что мысль в слове перестает быть собственностью самого говорящего и получает возможность жизни самостоятельной по отношению к своему создателю. Имея в виду эту самостоятельность, именно — не уничтожающую возможности взаимного понимания способность слова всяким пониматься по-своему, мы поймем важность следующих слов Гумбольдта: «На язык нельзя смотреть как на нечто (ein Stoff) готовое, обозримое в целом и исподволь сообщимое; он вечно создается, притом так, что законы этого создания определены, но объем и некоторым образом даже род произведения остаются неопределенными» [156, т. 6, с. 56—57]. «Язык состоит не только из стихий, получивших уже форму, но вместе с тем и главным образом из метод продолжать работу духа в таком направлении и в такой форме, какие определены языком. Раз и прочно сформированные стихии составляют некоторым образом мертвую массу, но эта масса носит в себе живой зародыш бесконечной определимости» [156, т. 6, с. 62]. Сказанное здесь обо всем языке мы применяем к отдельному слову. Внутренняя форма слова, произнесенного говорящим, дает направление мысли слушающего, но она только возбуждает этого последнего, дает только способ развития в нем значений, не назначая пределов его пониманию слова. Слово одинаково принадлежит и говорящему, и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определенный смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще. Только в силу того, что содержание слова способно расти, слово может быть средством понимать другого.

Искусство то же творчество, в том самом смысле, в каком и слово. Художественное произведение, очевидно, не принадлежит природе: оно присоздано к ней человеком. Факторы, например статуи,— это, с одной стороны, бесплотная мысль ваятеля, смутная для него самого и недоступная никому другому, с другой — кусок мрамора, не имеющий ничего общего с этою мыслью; но статуя не

есть ни мысль, ни мрамор, а нечто отличное от своих производителей, заключающее в себе больше, чем они. Синтез, творчество очень отличны от арифметического действия: если агенты художественного произведения, существующие до него самого, обозначим через 2 и 2, то оно само не будет равняться четырем. Замысел художника и грубый материал не исчерпывают художественного произведения, соответственно тому как чувственный образ и звук не исчерпывают слова. В общих случаях и та и другая стихии существенно изменяются от присоединения к ним третьей, то есть внутренней формы. Сомнение может быть разве относительно содержания: можно думать, что не только художник должен был иметь в душе известное содержание, прежде чем изобразил его в мраморе, слове или на полотне, но что содержание это было такое же и до и после создания. Но это несправедливо уже по тому одному, что мысль, объективированная художником, действует на него как нечто близкое ему, но вместе и постороннее. Преклоняет ли художник колена пред своим созданием или подвергает его заслуженному или незаслуженному осуждению — все равно он относится к нему как ценитель, признает его самостоятельное бытие. Искусство есть язык художника, и как посредством слова нельзя передать другому своей мысли, а можно только пробудить в нем его собственную, так нельзя ее сообщить и в произведении искусства; поэтому содержание этого последнего (когда оно окончено) развивается уже не в художнике, а в понимающих. Слушающий может гораздо лучше говорящего понимать, что скрыто за словом, и читатель может лучше самого поэта постигать идею его произведения. Сущность, сила такого произведения не в том, что разумел под ним автор, а в том, как оно действует на читателя или зрителя, следовательно, в неисчерпаемом возможном его содержании. Это содержание, проецируемое нами, то есть влагаемое в самое произведение, действительно условлено его внутреннею формою, но могло вовсе не входить в расчеты художника, который творит, удовлетворяя временным, нередко весьма узким потребностям своей личной жизни. Заслуга художника не в том minimum'е содержания, какое думалось ему при создании, а в известной гибкости образа, в силе внутренней формы возбуждать самое разнообразное содержание. Скромная загадка: «одно каже: «свитай Боже», друге каже: «не дай Боже», третє каже: «мені все одно» (окно, двери и сволок) * — может вызвать мысль об отношении

разных слоев народа к рассвету политической, нравственной, научной идеи, и такое толкование будет ложно только в том случае, когда мы выдадим его за объективное значение загадки, а не за наше личное состояние, возбужденное загадкою. В незамысловатом рассказе, как бедняк хотел было набрать воды из Савы, чтоб развести глоток молока, который был у него в чашке, как волна без следа унесла из сосуда его молоко и как он сказал: «Саво, Саво! себе не забиjели, а мене зацрни» (то есть опечалила) [52, с. 273],— в этом рассказе может кому-нибудь почудиться неумолимое, стихийно-разрушительное действие потока мировых событий на счастье отдельных лиц, вопль, который вырывается из груди невозвратными и, с личной точки [зрения], незаслуженными потерями. Легко ошибиться, навязать народу то или другое понимание, но очевидно, что подобные рассказы живут по целым столетиям не ради своего буквального смысла, а ради того, который в них может быть вложен. Этим объясняется, почему создания темных людей и веков могут сохранять свое художественное значение во времена высокого развития и вместе почему, несмотря на мнимую вечность искусства, настает пора, когда с увеличением затруднений при понимании, с забвением внутренней формы произведения искусства теряют свою цену.

Возможность того обобщения и углубления идеи, которое можно назвать самостоятельною жизнью произведения, не только не есть отрицание нераздельности идеи и образа, но, напротив, условливается ею. Дидактические произведения, при всей нередко им свойственной глубине первоначального замысла, осуждены на раннее забвение именно вследствие иногда трудноуловимых недостатков синтеза, недостатков зародыша бесконечной (новой) определимости раз сформированного материала.

Быть может, излишне будет прибавлять, что отдельное слово только до тех пор может быть сравниваемо с отдельным произведением искусства, пока изменения внутренней формы слова при понимании его разными лицами ускользают от сознания; ряд изменений внутренней формы есть уже ряд слов одного происхождения и соответствует ряду произведений искусства, связанных между собою так, как эпические сказания разных времен, представляющие развитие одного типа.

На слово нельзя смотреть как на выражение готовой мысли. Такой взгляд, как мы старались показать, ведет ко многим противоречиям и заблуждениям относительно

значения языка в душевной экономии. Напротив, слово есть выражение мысли лишь настолько, насколько служит средством к ее созданию; внутренняя форма, единственное объективное содержание слова, имеет значение только потому, что видоизменяет и совершенствует те агрегаты восприятий, какие застает в душе. Если, как и следует, примем, что внутренняя форма, или представление, так относится к чувственному образу, как внутренняя форма художественного произведения (образ, идеал) к мысли, которая в ней объективировалась, то должны будем отказаться от известного определения идеала как «изображения идеи в неделимом»* [156, т. 4, с. 33]. Не отказываясь принимать это определение в смысле воплощения готовой идеи в образе, мы должны бы были принять и следствия: *во-первых,* так как умственное стремление человека удовлетворяется не образом самим по себе, а идеею, то есть совокупностью мыслей, пробуждаемых образом и относимых к нему как источнику, то художник, в котором была бы уже готовая идея, не имел бы лично для себя никакой нужды выражать ее в образе; *во-вторых,* если бы эта идея, по неизвестным побуждениям, была вложена в образ, то ее сообщение понимающему могло бы быть только передачею в собственном смысле этого слова, что противоречит здравому взгляду на понимание как на создание известного содержания в себе самом по поводу внешних возбуждений. Чтобы не сделать искусства явлением не необходимым или вовсе лишним в человеческой жизни, следует допустить, что и оно, подобно слову, есть не столько выражение, сколько средство создания мысли; что цель его, как и слова,— произвести известное субъективное настроение как в самом производителе, так в понимающем; что и оно не есть ἔργον, а ἐνέργεια, нечто постоянно создающееся. Этим определяются частные черты сходства искусства и языка.

Значение слова или, точнее говоря, внутренней формы, *представления,* для мысли сводится к тому, что a) оно объединяет чувственный образ и b) условливает его сознание. То же в своем кругу производит идеал в искусстве.

a) Искусство имеет своим предметом природу в обширнейшем смысле этого слова, но оно есть не непосредственное отражение природы в душе, а известное видоизменение этого отражения. Между произведением искусства и природою стоит мысль человека; только под этим условием искусство может быть творчеством. Гумбольдт, приняв за исходную точку искусства *действитель-*

ность (но не в общежитейском смысле, по которому действительность есть уже результат апперцепции, а в смысле совокупности непосредственных восприятий, лишенных еще всякой обработки), имеет полное право сказать, что «царство фантазии (под которою здесь можем разуметь вообще творческую способность души) решительно противоположно царству действительности и столь же противоположен характер явлений, принадлежащих к обеим этим областям. С понятием действительности (как его раскрывает психологический анализ) неразрывно связано то, что каждое явление стоит отдельно, само для себя и что ни одно не зависит от другого как основание или следствие. Мало того, что мы непосредственно не воспринимаем такой зависимости, а доходим до нее только путем умозаключений: понятие действительности делает излишним самое старание отыскивать эту зависимость. Явление перед нами; этого довольно для того, чтобы устранить всякое сомнение в его действительности; зачем еще явлению оправдание посредством его причины или действия?» — тем более, что самые категории причины и действия не даются непосредственным восприятием. «Напротив, в области *возможного* все существует лишь настолько, насколько зависит от другого; потому все, что мыслимо только под условием всесторонней внутренней связи, — *идеально* в самом строгом и простом смысле этого слова. В этом отношении идеальное прямо противоположно действительному, *реальному*. Таким образом, должно быть идеализировано все, что рука искусства переносит в чистую область воображения» [156, т. 4, с. 20].

Очевидно, что такая идеальность свойственна не только искусству и воображению, но и разумной деятельности вообще. «Перенести в страну идей всю природу, то есть сравнять по объему содержание своего опыта с миром; соединить эту огромную массу отрывочных явлений в нераздельное единство и организованную целость ... такова конечная цель умственных усилий человека. Участие искусства в этой работе показывает, что оно принадлежит не к тем механическим, подчиненным занятиям, посредством коих мы только приготовляемся к своему настоящему назначению, а к тем высочайшим, посредством коих мы его непосредственно исполняем» [Там же, с. 21].

К этому первому и самому обширному определению идеального, как того, что не есть действительность, присоединяется другое, по которому искусство облагораживает

и украшает природу и идеал имеет значение того, что превосходит действительность. Художник, воссоздавая предмет в своем воображении, «уничтожает всякую черту, основанную только на случайности, каждую делает зависимою только от другой, а все — только от него самого... Если ему удается, то под конец у него выходят одни характеристические формы, одни образы очищенной и не искаженной изменчивыми обстоятельствами природы. Каждый из этих образов носит на себе отпечаток своей особенности, и эта особенность заключена только в форме, воспринимается только наглядно (kann nie anders, als durch Anschauen gefasst werden) и невыразима понятием» [Там же, с. 22].

Впрочем, выражение, что поэт возвышает природу, следует употреблять очень осмотрительно, потому что, собственно говоря, художественное произведение и создание природы принадлежат не к одной и той же области и несоизмеримы одним и тем же масштабом, точно так как чувственный образ и представление его в слове не принадлежат к одному continuum'у форм душевной жизни. «Нельзя сказать, что изображенные живописцем плоды прекраснее естественных. Вообще природа прекрасна лишь настолько, насколько фантазия представляет ее прекрасною. Нельзя сказать, что контуры в природе менее совершенны, что цвета менее живы: разница только в том, что действительность действует на чувства, а искусство — на фантазию, что первая дает суровые (harte) и резкие очертания, а второе хотя определенные, но вместе и бесконечные» [Там же, с. 23—24].

Здесь упомянуты два свойства искусства: а) особенность его действия на человека сравнительно с действием природы (даже в обыкновенном смысле этого слова) и б) совместное существование в каждом художественном произведении противоположных качеств, именно определенности и бесконечности очертаний. Первое видно уже из того очень обыкновенного явления, что многие явления природы и человеческой жизни, не возбуждающие интереса в действительности, сильно действуют на нас, будучи, по-видимому, совершенно верно изображены в искусстве. По пословице: «И сунце пролази кроз каљава мјеста, веħ се не окаља», искусство может изображать самую роскошную и соблазнительную красоту или самые возмутительные и безобразные явления и оставаться девственным и прекрасным. Причина этому заключается в том, что художественное творчество, оставаясь вполне

верным природе, разлагает ее явления, так что, во-первых, каждое искусство берет на свою долю только одну известную сторону предметов, например, ваяние — только пластическую красоту форм, устраняя разнообразные действия цветов, живопись — только свет, тени и цвета и т. д.; во-вторых, каждое отдельное произведение опускает многие не необходимые черты предмета, данные в действительности и доступные средствам искусства, подобно тому как слово обозначает образ, положим, *золота* только посредством одного его признака, именно желтого цвета*, предоставляя личному пониманию дополнять этот образ другими признаками, например, звуком, тяжестью и проч.

Что до противоречия между единичностью образа и бесконечностью его очертаний, то эта бесконечность есть только заметная и в языке невозможность определить, сколько и какое содержание разовьется в понимающем по поводу воспринимаемого его вполне определенного представления. Как слово вначале есть знак очень ограниченного, конкретного чувственного образа**, который, однако, в силу представления тут же получает возможность обобщения, так художественный образ, относясь в минуту создания к очень тесному кругу чувственных образов, тут же становится типом, идеалом.

В сфере языка посредством представления, объединяющего чувственную схему и отделяющего предмет от всего остального, то есть сообщающего ему идеальность, установляется внутренняя связь восприятий, отличная от механического их сцепления. Начавши с очевидного положения, что отдельное слово как предложение*** еще не вносит гармонии во всю совокупность наших восприятий, потому что выделяет из них только одну незначительную часть, мы должны будем прибавить, что это слово полагает начало водворению этой гармонии, потому что готово стать подлежащим или сказуемым других вновь возникающих слов. Слово, объединившее известную группу восприятий, в свою очередь, стремится ко внутреннему соединению со словом ближайшей группы, и такое стремление условлено самим объединенным в слове образом: составленное из двух слов предложение, связывающее между собою *два* образа, есть, однако, обозначение суждения, которое признается разложением *одного* чувственного образа. Первый шаг на пути, по которому ведет человека язык, возбуждает стремление обойти весь круг сродных явлений.

Этому соответствует так называемая Гумбольдтом *цельность* (Totalität) искусства. «Прекрасное назначение поэта — посредством всестороннего ограничения своего материала произвести неограниченное и бесконечное действие, посредством индивидуального образа удовлетворить требованиям идеи, с одной точки зрения *открыть целый мир явлений*» [156, т. 4, с. 16]. «Дело вовсе не в том, чтобы показать *все*» (утверждать это было бы то же, что сказать, будто в одном слове можем исчерпать все возможное содержание нашей мысли), «что само по себе невозможно, или даже *многое*, что устранило бы многие виды искусства, а в том, чтобы привести в такое настроение, при котором мы готовы все обнять взором (Die Stimmung alles zu sehen)». «Сила не в числе предметов, принятых поэтом в свой план, ни в их отношении к высшим интересам человечества: то и другое, хотя может усилить действие произведения, безразлично для его художественного достоинства». «Пусть только поэт заставит нас сосредоточиться в одном пункте, забыть себя ради известного предмета (sich in einem Gegenstand ausser sich selbst hinzu stellen — objectiv zu sein), — и вот, каков бы ни был этот предмет, перед нами — мир. Тогда все наше существо обнаружит творческую деятельность, и все, что оно ни произведет в этом настроении, должно соответствовать ему самому и иметь то же *единство* и *цельность*. Но именно эти два понятия мы соединяем в слове *мир*».

«Здесь повторяется то же, что мы видели при достижении идеальности. Пусть поэт согласно с первым и простейшим требованием своего искусства перенесет нас за пределы действительности, и мы очутимся в области, где каждая точка есть центр целого, и, следовательно, целое беспредельно и бесконечно... Дух, на который художник подействовал таким образом, всегда *склонен*, с какого бы предмета ни начал, обходить весь круг сродных с этим предметом явлений и собирать их в один целый мир» [156, т. 4, с. 31]. «*То всеобъемлющее*, что поэт сообщает фантазии, заключается именно в том, что она нигде не ступает так тяжело, чтоб укорениться на одном месте, но скользит все далее и далее и вместе господствует над пройденным ею кругом; в том, что ее наслаждение граничит со страданием, и наоборот; что она видит предмет не в цвете действительности, а в том блеске, каким одело его ее таинственное обаяние» [Там же, с. 32].

Как в языке причина, почему отдельное слово стремится к соединению с другими, заключается не только

в том, что это слово разлагает (идеализирует) свой чувственный образ, но и в том, что этот образ сам по себе способен к разложению и, следовательно, к связи с другими; так и условие художественной цельности — не только в свойствах идеализирующей деятельности, но и в ее предметах, взятых объективно. «Все различные состояния человека и все силы природы (следовательно, все возможное содержание искусства) так сродны между собою, так взаимно поддерживают и условливают друг друга, что вряд ли возможно живо изобразить одно из них, не принимая вместе с этим в свой план и целого круга» [Там же, с. 28—29]. «Способ постановки одной фигуры в поэтическом произведении заставляет фантазию не только присоединить к ней многие другие, но и именно столько, сколько нужно для того, чтобы вместе с первою образовать замкнутый круг» [Там же, с. 33—34]. Таким образом, сложное художественное произведение есть такое же развитие одного главного образа, как сложное предложение — одного чувственного образа.

б) Об отношении искусства к сознанию того, что уже есть в сознании, то есть к самосознанию, заметим следующее.

Выше мы привели вполне убедительное, на наш взгляд, мнение, по которому звук, сырой материал слова, есть одно из средств успокоения организма, устранения полученных им извне потрясений. То же совершает в своей сфере и психическая сторона слова*. «Человеку,— говорит Гумбольдт,— врождено стремление высказывать только что услышанное» [156, т. 6, с. 54], освобождать себя от волнения, производимого силою, действующею на его душу, в слове передавая эту силу другому и нередко не заботясь о том, будет ли она воспринята разумным существом или нет. Это стремление, особенно в первобытном человеке и ребенке, может граничить с физиологическою необходимостью. Как ребенку и женщине нужно бывает выплакаться, чтоб облегчить свое горе, так необходимо высказаться и от полноты душевной. Мысль эта с давних пор стала уже достоянием народной поэзии. В одной сербской сказке говорится, что у царя Трояна были козьи уши. Стыдясь этого, он убивал всех, кто его брил. Одного мальчика-бородобрея царь помиловал под условием соблюдения тайны, но этот, мучимый невозможностью высказаться, стал чахнуть и вянуть, пока не надоумили его поверить свою тайну земле. Мальчик вышел в поле, вырыл в земле яму, засунул в нее голо-

ву и трижды сказал: «У царя Трояна козьи уши». Тогда ему стало легче на сердце [54, № 39]. Есть пословица «Остров в море, что сердце в горе», где сердце и горе сравниваются с морем, обтекающим остров. Если удержим это сравнение, то заключительные стихи былины:

То сторона, то и деянье...
Синему морю на утишенье,—
[42а, с. 283]

кроме своего буквального значения получат еще другое, более глубокое и верное — власти поэзии над сердцем. Гумбольдт, сказавши, что в художественной цельности, в искусстве потрясти всего человека по поводу ограниченного числа данных явлений[55] еще никто не превзошел древних, продолжает: «Отсюда то успокоение, которое испытывает чисто настроенная душа при чтении древних; оттого-то древние даже состояния страстного волнения и подавляющего отчаяния низводят к душевному покою или возвышают до мужества. Это вдыхающее силу спокойствие необходимо является, когда человек вполне *обозрел* свои отношения к миру и судьбе. Лишь тогда, когда он останавливается там, где или внешняя сила, или его собственная страсть грозит нарушить его равновесие, лишь тогда происходит раздражение и отчаяние (verzweifelnder Missmuth). Так выгодно, однако, место, указанное ему в ряду предметов, что гармония и спокойствие немедленно восстановляются, как скоро он завершил круг явлений, представляемых ему фантазиею в серьезные минуты расчета с судьбою (in diesen Augenblicken einer ernsten Rührung)» [156, т. 4, с. 29].

Успокоительное действие искусства условливается именно тем, что оно идеально, что оно, связывая между собою явления, очищая и упрощая мысль, дает ее обзор, ее сознание прежде всего самому художнику, подобно то-

[55] «Всякий гимн Пиндара, всякий большой хор трагиков, всякая ода Горация проходит, но только с бесконечно изменчивым разнообразием, один и тот же круг. Везде поэт изображает возвышенность богов, могущество судьбы, зависимость человека, но вместе с тем и величие его духа и мужество, которое дает ему возможность бороться с судьбою и стать выше ее ... Не только во всем творении Гомера, но в каждой отдельной песне, в каждом месте — перед нами открыто и ясно лежит вся жизнь. Душа разом, легко и верно решает, что мы есть и чем мы можем быть, как страдаем и наслаждаемся, в чем правы и в чем ошибаемся» [156, т. 4, с. 28—29].

му как успокоительная сила слова есть следствие представления образа. Представление и идеал, разлагая волнующее человека чувство, уничтожают власть последнего, отодвигают его к прошедшему. Необъективированное состояние души покоряет себе сознание, объективированное в слове или произведении искусства — покоряется ему, ложится в основание дальнейшей душевной жизни. Отсюда как слово, так и художественное произведение заканчивает периоды развития художника, служит поворотною точкою его душевной жизни*. Признания поэтов, из коих один стихами отделался от могучего образа, много лет возмущавшего его ум[56], другой передавал своим героям свои дурные качества**, служат блистательными доказательствами того, что и искусство есть орган самосознания.

Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), результат бессознательного творчества, средство развития мысли и самосознания, то есть видя в нем те же признаки, что и в слове, и, наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзия.

Очевидно, что не одна и та же внутренняя потребность вынуждает появление пластических искусств и музыки, с одной, и слова с поэзиею, с другой стороны: искусства выражают разные стороны душевной жизни и потому незаменимы одно другим. «Можно бы было,— говорит Лацарус,— обозначить части статуи или всю ее рядом указаний (например, высокий лоб, кудрявая борода, длинные, вьющиеся волосы, возвышенное выражение лица), но точного изображения ее нельзя бы было достигнуть словами, а математическими формулами размеров и изгибов — разве только тогда, когда бы мы, как олицетворенная математика, могли составить бесконечное множество таких формул и сложить их в наглядный образ» [172, т. 2, с. 222]. Но цель такой невероятной работы, то есть переложение статуи на другой язык, не была бы достигнута,

[56] ... Этот дикий бред
Преследовал мой разум много лет...
Но я, расставшись с прочими мечтами,
И от него отделался — стихами.
М. Ю. Лермонтов. «Сказка для детей»

потому что требуемое эстетическое впечатление можно получить не от совокупности формул или слов, а от результата их сложения, то есть от самой статуи. То же следует сказать о зодчестве, живописи и музыке по отношению их друг к другу и к поэзии, языку и условливаемой ими науке. Различные направления человеческой мысли не повторяют друг друга, потому что не извне принесены и случайны, а вытекают из самой сущности человека.

Незаменимость одного искусства другими или словом не только не противоречит, но даже требует такой их связи, по которой одно искусство является условием существования другого. Не думая браться за решение важной и трудной народно-психологической задачи о значении поэзии в истории прочих искусств, мы упомянем только о том, что поэзия предшествует всем остальным уже по тому одному, что первое слово есть поэзия. Сначала все искусства служат если не исключительно, то преимущественно религии, которая развивается только в языке и поэзии*. Прежде дается человеку власть над членораздельностью и словом как материалом поэзии, чем уменье справиться со своим голосом, а тем более чем та степень технического развития, которая предполагается пластическими искусствами. Отсюда, между прочим, можно объяснить, почему гомерические песни многим древнее времени процветания ваяния и зодчества в Греции, почему вообще совершеннейшие произведения народной поэзии относятся к таким временам, когда люди не в состоянии были бы ни понять, ни произвести что-либо достойное имени картины или статуи. Принявши, что народная поэзия, как и язык, есть произведение безличного творчества, мы найдем и другую причину упомянутого явления, именно, что зодчество, ваяние и живопись предполагают уже обособление и выделение из массы личности художника, следовательно, возможность значительной степени самосознания и познания природы, коим начало полагается языком.

Вначале слово и поэзия сосредоточивают в себе всю эстетическую жизнь народа, заключают в себе зародыши остальных искусств в том смысле, что совокупность содержания, доступного только этим последним, первоначально составляет невыраженное и несознанное дополнение к слову. До значительной степени это относится и к музыке. Хотя периоды выделения искусств из слова давно уже пройдены и забыты высшими слоями человечества и музыка давно уже стала самостоятельным искусством,

в большинстве случаев вовсе не требующим и, по-видимому, не предполагающим слова, но в остальных классах почти на наших глазах совершается процесс отделения музыки от поэзии*. Только в более близкие к нам времена песня может петься ради напева, может механически сшиваться из обрывков почти без всякого внимания к содержанию; это предполагает, с одной стороны, падение народной поэзии, зависящее от судеб языка, с другой — усложнение музыкальных мотивов, то есть стремление выделить и сознать, объективируя в искусстве, чувство, невыразимое словом.

Сказанное Лацарусом о нравственном развитии вполне применяется и к художественному: «Все более благородные, тонкие и нежные отношения нравственной жизни могут развиться только тогда, когда предшествующие их степени достигли полной ясности сознания. Нравственная жизнь начинается с чувств и внутренних образов (innere Anschauungen); эти чувства большею частью темный, неопределенный предмет внутреннего восприятия (der inneren Wahrnehmung), но они могут достигнуть определенности, образоваться в представления, которые обозначаются и упрочиваются словом. Лишь тогда, когда прежние чувства стали представлениями, возникают из них новые, более нежные; отрасли чувства должны стать ветвями представлений, и из этих пускаются новые побеги; язык упрочивает и укрепляет произведенное душою и тем дает ей возможность перейти к новой творческой деятельности. Так, происходящее облагорожение человека состоит, конечно, не в том, что человек делает первоначальную естественную жизнь своего чувства предметом холодной и отвлеченной рефлексии; оно возможно только под условием возвышения естественного мира чувства до степени *духовной* собственности души, до ясных представлений» [172, т. 2, с. 202]. Болезненное, расслабляющее действие анализа своих чувств происходит только от неполноты и несовершенства анализа, сам по себе он — могущественное средство человеческого развития. «Так и из эстетических чувств развиваются представления, ведущие за собою новые чувства» и новые художественные произведения, быть может, не показывающие на себе предшествующего им разложения мысли посредством слова, подобно тому как растение, по-видимому, не носит на себе следов почвы, на которой выросло.

Такое же отношение языка и поэзии к другим проявлениям собственно умственной жизни. Из языка, пер-

воначально тождественного с поэзиею, следовательно, из поэзии, возникает позднейшее разделение и противоположность поэзии и прозы, которые, говоря словами Гумбольдта, должны быть названы «явлениями языка». Разумеется, это можно утверждать только в том смысле, в каком говорится о выделении из поэзии всех остальных искусств. Как скульптура образуется не из поэзии и, хотя требует известной степени ее развития, но есть новый акт творчества, так и проза — не из поэзии, но из приготовленной ею мысли [156, т. 6, с. 234]. Прозу принимаем здесь за науку, потому что хотя эти понятия не всегда тождественны, но особенности прозаического настроения мысли, требующие прозаической формы, в науке достигают полной определенности и противоположности с поэзиею.

«И та и другая идет от действительности (в выше определенном смысле) к чему-то ей не принадлежащему» [Там же, с. 230]. Действительность и идея, закон — моменты общие и поэзии и прозе; и в той и в другой мысль стремится внести связь и законченность в разнообразие чувственных данных; но различие свойственных им средств и результатов требует, чтобы оба эти направления мысли поддерживали и дополняли друг друга до тех пор, пока человечество «стремится».

«Поэзия берет действительность в чувственном проявлении (wie sie äusserlich und innerlich empfundenwird), не заботясь о том, почему (wodurch) она — действительность, и даже намеренно устраняя этот ее характер». Из преобразования чувственных восприятий, а не из каких-либо других источников, она берет, положим, что «у царя Трояна козьи уши», но устраняет от себя поверку этого образа новыми восприятиями, не спрашивает, мог ли Троян иметь козьи уши, удовлетворяется тем смыслом, какой имеет этот образ сам по себе. «Проза, напротив, доискивается в действительности именно того, чем она коренится в бытии, тех волокон, которые связывают ее с этим последним» [Там же]. В свою очередь, она не признает за факт того, что «у Трояна козьи уши», прельщаясь тем, что этот образ ведет к сознанию необходимости и связи известных нравственных явлений, или же интересуется этим образом только как феноменом душевной жизни поэта и проч.

В поэзии связь образа и идеи не доказывается, а утверждается как непосредственное требование духа; в науке подчинение факта закону должно быть доказано,

и сила доказательств есть мера истины. Доказательство есть всегда разложение первоначальных данных, а потому только что высказанную мысль можно выразить и иначе, именно: поэтический образ не разлагается во время своего эстетического действия, тогда как научный факт тем более для нас осмыслен, чем более раздроблен, то есть чем более развилось из него суждений. Отсюда — чем легче апперципируются поэтические образы и чем больше происходящее отсюда наслаждение, тем совершеннее и законченнее кажутся нам эти образы, между тем как, напротив, чем лучше понимаем научный факт, тем более поражаемся неполнотою его разработки. Есть много созданных поэзиею образов, в которых нельзя ничего ни прибавить, ни убавить; но нет и не может быть совершенных научных произведений. Такая противоположность поэзии и науки уяснится, если сведем ее на отношение простейших стихий той и другой — представления и понятия. В языке поэзия непосредственно примыкает к лишенным всякой обработки чувственным данным; представление, соответствующее идеалу в искусстве, назначенное объединять чувственный образ, во время апперцепции слова до тех пор не теряет своей особности, пока из чувственного образа не создало понятия и не смешалось со множеством признаков этого последнего. Наука тоже относится к действительности, но уже после того, как эта последняя прошла через форму слова; наука невозможна без понятия, которое предполагает представление; она сравнивает действительность с понятием и старается уравнять одно с другим, но так как количество признаков в каждом кругу восприятий неисчерпаемо, то и понятие никогда не может стать замкнутым целым.

Наука раздробляет мир, чтобы сызнова сложить его в стройную систему понятий; но эта цель удаляется по мере приближения к ней, система рушится от всякого не вошедшего в нее факта, а число фактов не может быть исчерпано. Поэзия предупреждает это недостижимое аналитическое знание гармонии мира; указывая на эту гармонию конкретными своими образами, не требующими бесконечного множества восприятий, и заменяя единство понятия единством представления, она некоторым образом вознаграждает за несовершенство научной мысли и удовлетворяет врожденной человеку потребности видеть везде цельное и совершенное. Назначение поэзии — не только приготовлять науку, но и временно устраивать и завершать невысоко от земли выведенное се

здание. В этом заключается давно замеченное сходство поэзии и философии. Но философия доступна немногим; тяжеловесный ход ее не внушает доверия чувству недовольства одностороннею отрывочностью жизни и слишком медленно исцеляет происходящие отсюда нравственные страдания. В этих случаях выручает человека искусство, особенно поэзия и первоначально тесно связанная с нею религия.

В обширном и вместе строгом смысле все достояние мысли субъективно, то есть хотя и условлено внешним миром, но есть произведение личного творчества; но в этой всеобъемлющей субъективности можно разграничить объективное и субъективное и отнести к первому науку, ко второму — искусство. Основания заключаются в следующем: в искусстве общее достояние всех есть только образ, иначе происходит в каждом и может состоять только в неразложенном (действительном и вполне личном) чувстве, какое возбуждается образом; в науке же нет образа и чувство может иметь место только как предмет исследования; единственный строительный материал науки есть понятие, составленное из объективированных уже в слове признаков образа. Если искусство есть процесс объективирования первоначальных данных душевной жизни, то наука есть процесс объективирования искусства. Различие степеней объективности мысли тождественно с различием степеней ее отвлеченности: самая отвлеченная из наук, математика, есть вместе самая несомненная в своих положениях, наименее допускающая возможность личного взгляда.

Многое заставляет предположить, что наша обыденная мысль, которая, по-видимому, только скользит по поверхности предметов и лишена всякой глубины, что даже эта мысль есть очень сложное и относительно позднее явление, составляющее результат научного анализа, предполагающее еще более поверхностную мысль. Мы можем видеть это, сравнивши отвлеченность разговорного нашего языка с поэтичностью житейского, будничного языка простонародья, обративши внимание на недостижимую для нас цельность миросозерцания в простолюдине. Тогда, например, как образованный человек со всех сторон окружен неразрешимыми загадками и за бессвязною дробностью явлений только *предполагает* их связь и гармонию, для народной поэзии — эта связь действительно, осязательно существует, для нее нет незаполненных пробелов знания, нет тайн ни этой, ни загробной жизни. Наука

медленно, но неутомимо разрушает эту узкую, но прекрасную цельность; она расширяет пределы мира (потому что господство поэзии возможно только тогда, когда, например, земля кончается для нас там, где она сходится с небом, когда почти совершенно невозможен вопрос, на чем держится море, по которому плавает кит, носящий землю, и т. п.), но вместе уменьшает значение известного по отношению к неизвестному, представляет первое только незначительным отрывком последнего. Впрочем, должны быть нормальные отношения между противоположными свойствами поэтической и научной деятельности, должно быть между ними известное равновесие, нарушение коего отзывается в человеке страданием. Как мифы принимают в себя научные положения, так наука не изгоняет ни поэзии, ни веры, а существует рядом с ними, хотя ведет с ними споры о границах.

Слово только потому есть орган мысли и непременное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения*. Но слово с течением времени должно потерять эти свойства, равно как и поэтическое произведение, если ему дана столь продолжительная жизнь, как слову, кончает тем, что перестает быть собою. То и другое изменяется не от каких-либо посторонних причин, а по мере достижения своей ближайшей цели, по мере увеличения в говорящем и слушающем массы мыслей, вызываемых образом, следовательно, так сказать, от своего собственного развития лишается своей конкретности и образности. Например, пословица «для дятла клюв составляет зло, беду» (потому что охотник найдет его по стуку, подстережет и убьет [52, с. 78]) сначала для говорящего могла относиться к одному случаю; но в душе слушающего она получила более обширное значение, то есть заключенный в ней образ вызвал идею, был отнесен ко всем подобным случаям с дятлом вообще и с человеком. Очевидно, что если бы упомянутое выражение не достигло такой цели, то оно не стало бы пословицей. Но изменение содержания влечет за собою перемену самого образа, какую предположим в другой подобной пословице — «Свака тица од свог кљуна гине» [52, с. 276]. Здесь образ, прежде вполне определенный, допускает уже различные толкования; по поводу его мы можем думать не только о дятле, который стуком

клюва невольно открывает себя охотнику, но и о всякой птице, которую губит необходимость искать пищу и есть. Потеря символизма и вместе эстетического действия этой пословицы может произойти для нас или от убеждения, что не всегда мы сами виною своего несчастья[57], или от того, что так как мы не птицеловы и имеем другие, самые разнообразные занятия, то впечатления охотничьей жизни, оттесненные другими, не придут нам в голову по первому вызову. Пословица лишится своего смысла потому, что мы станем выше ее. Так и выражение «как в кремне огонь не виден» может превосходно определять известные нравственные свойства человека только под условием некоторой, хотя бы и умышленной, узости понимания природы камня и огня. В ком мысль, что огонь таится в кремне, совсем вытеснена более правильными понятиями, для того не существует красота сравнения.

Приведем пример подобного явления и в отдельных словах. В старину распространено было верование, что нравственные свойства человека зависят от преобладания одной из стихий, из коих он создан. В приводимой г. Костомаровым выписке из одного рукописного сборника читаем: «От земли тело: тот человек темен, неговорлив; от моря кровь в человеце, и тот прохладен; от огня — жар: тот человек сердит; *от камени кость: тот человек скуп, немилостив*» и проч. [62]. С нас довольно будет сказать несколько слов об одной стихии, камне. Указанная здесь связь представлений камня — кости[58] и скупости вполне народна, потому что подтверждается языком, представляющим довольно примеров перехода значения от камня и кости к скупости[59].

---

[57] Следовательно, от бессознательно, быть может, предложенного вопроса, по какому праву один, именно этот признак (представление, образ) служит представителем всех остальных, от вопроса об относительной важности стихий образуемого понятия.

[58] Кость и камень сближаются в народной поэзии, а, вероятно, и в языке. Ср. сербскую пословицу: «Месо при *кости* и земља при кршу» [52, с. 179].

[59] а) *Камень* и *скупость: кремень*, скупец; *закирпичеть,* скрепиться, поскупеть; б) *кость* и *скупость. маклак, маклыга,* кость и скупец; *маклачить,* торговаться, скряжничать, поживляться чужим добром. Сюда, быть может, относится *ногтевый,* скупой. В языке сродны камень и корень: слова *кор-ень, ко-корь, кор-га* происходят от того же корня *кр,* который в слове *кре-мень,* при серб. *крш,* камень, встречаем русское *карша, кирша,* сучковатый пень, колода или коряга, мешающая ходу судна; по корню сродны *колода* (одного происхождения с *колоть)* и *с-кала,* камень, а в серб. стена, *щель* и арханкел. *щелье,* гранитный невысокий берег моря из одного цель-

Скупость сознавалась в образе камня, кости, пня, предметов, туго связанных, сжатого вообще и чего-то твердого. Такой взгляд на нравственное качество человека, а вместе и такая память внутренней формы возможны только до тех пор, пока мы обращаем внимание на одну сторону скупости, именно на отношения скупого к другим, на его неподатливость, пока не видим, что эта неподатливость может вовсе не быть скупостью. Чем успешнее идет то обобщение и углубление, к которому мысль направлена словом, и чем более содержания накопляется в слове, тем менее нужна первоначальная точка отправления мыслей (внутренняя форма), так что если дойдем до понятия о скупости как о преувеличенном и ненормальном стремлении предпочитать возможность наслаждения благами жизни действительному наслаждению, то необходимо наглядное значение таких слов, как *маклак, жила,* затеряется в толпе других признаков, более для нас важных и, на наш глаз, более согласных с действительностью. Таким образом, развитие понятия из чувственного образа и потеря поэтичности слова — явления, взаимно условленные друг другом; единственная причина общего всем языкам стремления слова стать только знаком мысли есть психологическая; иначе и быть не может, потому что слово — не статуя, сделанная и потом подверженная действию воздуха, дождя и проч., оно живет только тогда, когда его произносят; его материал, звук, вполне проникнут мыслью, и все звуковые изменения, затемняющие для нас значение слова, исходят из мысли.

Но какой бы отвлеченности и глубины ни достигла наша мысль, она не отделяется от необходимости возвращаться, как бы для освежения, к своей исходной точке, представлению. Язык не есть только материал поэзии, как мрамор — ваяния, но сама поэзия, а между тем поэзия в нем невозможна, если забыто наглядное значение слова. Поэтому народная поэзия при меньшей степени этого за-

---

ного камня. На этом основании родятся в) *корень* и *скупость: корень,* скряга, суровый и неуступчивый человек, *кокора, кержак,* с тем же значением. Сюда, вероятно, следует отнести слова *скрыга,* скупец, и общеупотребительное *скряга.* Во всех приведенных словах между значением камня, кости или корня и скупости посредствует значение *твердости* (ср. серб. *тврд, тврдац,* скуп, скупец). Таким образом, и глагол *жать,* образующий названия скупости, предполагает значение *жать крепко,* выжимать дотверда: г) *жмых,* твердый ком семени, из коего выжато масло, и *скнга, жмотик, жмойда, жмор, жом,* скупец; *комыга,* то же (ср. *сжать в комок), кулак,* то же *(сжать* кулак). Наконец, д) от значения вязать (крепко) — *крепкой, жила, корпека,* скупец (см. [88; 41]).

бвения восстановляет чувственную, возбуждающую деятельность фантазии сторону слов посредством так называемых эпических выражений, то есть таких постоянных сочетаний слов, в которых одно слово указывает на внутреннюю форму другого. В нашей народной поэзии есть еще довольно таких простейших эпических формул, которые состоят только из двух слов. Упуская из виду различия этих формул, происходящие от синтаксического значения их членов («мир = народ», «красна девица», «косу чесать», «плакать = рыдать» и проч.), заметим только, что цель этих выражений — восстановление для сознания внутренней формы — достигается в них в разной мере и разными средствами. Ближайшее сродство между наглядными значениями обоих слов — в таких выражениях, как *косу чесать,* где оба слова относятся к одному корню. Отличие от полной тавтологии (например, «дело делать») здесь только в том, что звуковое сродство несколько затерялось. Такие постоянные выражения, как *чорна хмара, ясная зоря, червона калина,* уже не могут быть названы вполне тавтологическими, потому что хотя, например, в выражении *чорна хмара* слово *хмара* само по себе означает нечто черное, но заключенное в нем представление черного цвета, без сомнения, не то, что в слове *черный.* Этимология найдет в каждом языке по нескольку далее неразложимых корней с одним и тем же, по-видимому, значением (например, *и,* откуда *иду,* и *ми,* откуда *мiръ, мѣра, мѣна),* в которых, однако, по теоретическим соображениям и по различию производных слов, необходимо предположить первоначальное различие. Еще дальше друг от друга внутренние формы слов в выражениях, как *дрiбен дощ,* где постоянный эпитет поясняет внутреннюю форму не своего определяемого, а его синонима (ср. чеш. *sitno pršeti,* где не только эпитет значит *мелко,* но и определяемое *pršeti,* дождить, (*prš,* дождь) сродно с *прах,* пыль, и значит дождить мелко), где оба слова связываются третьим, невысказанным, нередко уже совершенно забытым в то время, когда эпическое выражение еще живет, хотя уже плохо понимается. Во многих из подобных выражений особенно ясно видно, что народ при создании их руководился не свойствами новых восприятий, а именно бессознательным стремлением возобновить забытую внутреннюю форму слова. Например, постоянный эпитет *берег — крутой;* хотя множество наблюдений могло убедить, что берег не всегда крут, что сплошь да рядом если один берег крутой, то другой — низкий, но эпитет остается, потому что слово *бе-*

рег имело у нас в старину, как теперь *бријег* у сербов, значение горы и находится в несомненном сродстве с нем. *Berg.* Наконец, эпитет может пояснять не синоним своего определяемого, а слово, с которым это определяемое находится в более внутренней связи, например, *горькие слезы,* потому что слезы от горя, а горе — горько. Очевидно, что эти выражения вовсе не то, что обыкновенное чисто синтаксическое изменение прежнего сказуемого в определение: такому выражению, как *черная собака,* предполагающему предикативное отношение *собака черна,* конечно, соответствует выражение *горькие слезы,* предполагающее выражение *слезы горьки;* но это последнее есть постоянное эпическое выражение, связанное не прямо единством чувственного образа, как выражение *собака черна,* а посредственно, отразившеюся в самом языке связью. И такие формулы могут, следовательно, служить важным указанием для этимолога.

Вследствие постепенного усложнения отношений между составными частями эпических формул на деле бывает трудно отличить эти последние от неэпических, с коими они незаметно сливаются. Можно только сказать, что чем больше вглядываешься в народную песню, сказку, пословицу, тем более находишь сочетаний, необходимо условленных предшествующею жизнью внутренней формы слов, тогда как в произведении современного поэта такое чутье внутренней формы является только как случайность (у Гоголя «*лапы*-листы»*, где определяющее одного происхождения с *лист.* Ср. лит. *lapas,* лист древесный, с нашими *лепесток, лопух* и др.), да и не нужно, судя по тому, что его отсутствие никем не замечается. Разумеется, мы говорим не об отсутствии понимания языка вообще, а о том, что новые поэты не так проникнуты стариною языка, как простонародная поэзия.

В столь же тесной связи с языком находятся и более сложные постоянные выражения народной поэзии; их последовательные изменения можно считать таким же восстановлением внутренней формы отдельных слов, как и вышеупомянутые простейшие двучленные сочетания. Например, в следующей малорусской песне:

Зеленая явіриночко!
Чом ти мала-невеличка?
Чи ти росту не великого?
Чи коріння не глибокого?
Чи ти *листу не широкого?*
Молодая Марусечко!

Чом ти мала-невеличка?
Чи ти роду не великого?
Чи ти батька не багатого?
Чи ти *матки не розумної*?*

Сравнение широты листа с умом матери никоим образом не может быть выведено из непосредственного разложения восприятий. Напротив, это сравнение, глубоко коренящееся в языке и составляющее (в несколько другой форме) общее достояние славяно-литовского племени (а может быть, и других индоевропейских племен), возможно единственно потому, что в отдельных словах существовало до него сближение разума и слова, слова и шума, шума листьев и их широты. Считаем лишним здесь доказывать это; если приведенный пример и не годится, то на его место можно приискать сотни других, вполне убеждающих, что современные нам самые мелкие явления народной поэзии построены на основе, слагавшейся в течение многих тысячелетий. Заметим только, чтобы оправдать употребленное нами слово *восстановление,* что восстановление внутренней формы есть не безразличная для развития починка старого, а создание новых явлений, свидетельствующее об успехах мысли. Новый акт творчества прибавляет к своим историческим посылкам нечто такое, чего в них не заключалось. Изменяется не только содержание сравнения, но и напряженность сравнивающей силы; обнимая в единстве сознания отношения листа, шума, слова и разума, человек делает больше и лучше, чем переходя только от шума к листу. Меняются и формы, переходя от одного члена сравнения к другому, и смысл этих изменений вполне подтверждает положение, что поэзия не есть выражение готового содержания, а, подобно языку, могущественное средство развития мысли.

Немногие замечания, которые мы намерены сделать об этом, начнем со следующего: все сравнения первобытной и, если так можно выразиться об искусстве, безыскусственной поэзии построены таким образом, что символ предшествует обозначенному. Нельзя сказать, чтобы такие обыкновенные выражения, как «у хаті в її, як у віночку; хліб випечений, як сонце; сама сидить, як квіточка» [66, т. 1, с. 145], не были основаны на внутренней форме слов; но выраженный в них переход мысли от представления главного предмета, который и сам по себе ясен, к представлению другого предмета, прибавляющего к первому только новую черту, есть уже довольно сложное и позднее явление. Если бы сравниваемый предмет

первоначально мог предшествовать своему символу, то следовало бы предположить, что слово может выражать предмет сам по себе, причем и самое сравнение оказалось бы лишним, потому что мысль и без него постигла бы сущность предмета. Но сравнение необходимо: выше мы старались показать, что нельзя представить себе первого двучленного предложения иначе, как в виде сравнения, что и одно слово в живой речи есть переход от чувственного образа к его представлению или символу и потому должно быть названо сравнением. И в слове, и в развитом сравнении исходная точка мысли есть восприятие явления, непосредственно действующего на чувства; но в собственном сравнении это явление апперципируется или объясняется два раза: сначала — непосредственно, в той половине сравнения, которая выражает символ, потом — посредственно, вместе с этою — во второй половине, содержание коей более близко к самому мыслящему и менее доступно непосредственному восприятию. Так в двустишии.

Ой *зірочка* зійшла, усе поле *освітила,*
А *дівчина* вийшла, козаченька *звеселила* * —

поэтическое, образное понимание второго стиха возможно только под условием перехода мысли от зори к девице, от света к веселью, потому что хотя слова *зоря* **, *девица* и сами по себе, каждое по-своему, указывают на свет, но это их этимологическое значение дается далеко не с первого раза. Ясно также, что упомянутый переход требуется не объективными свойствами звезды, света, девицы, веселья, а относительно субъективным их изображением в языке, отношениями представлений зори и девицы, света и красоты, света и веселья, установленными только системою языка.

Известно, что содержание народной поэзии составляет не природа, а человек, то есть то, что есть самого важного в мире для человека. Если человек обстанавливается в ней картинами природы в таких, например, началах песен, как следующее:

Летів крячок на той бочок,
  Жалібненько крикнув:
Горе ж мені на чужині,
  Що я не привикнув***,

или:

Під горою високою
  Голуби літають;
Я розкоші не зазнаю,
  А літа минають****,

то это делается не из каких-либо артистических соображений, не потому, почему живописец окружает группу лиц приличным ландшафтом; как бы ни был этот ландшафт тесно связан в воображении живописца с лицами картины и как бы он ни был необходим для эстетического действия этой картины, но он может быть оставлен вчерне или только намечен, тогда как человеческие фигуры уже окончены, или наоборот. В поэзии, на той ступени ее жизни, к какой принадлежат примеры, подобные приведенным, необходимость начинать с природы существует независимо от сознания и намерения, и потому ненарушима: она, так сказать, размах мысли, без которого не существовала бы и самая мысль. Человек обращается внутрь себя сначала только от внешних предметов, познает себя сначала только вне себя; внутренняя жизнь всегда имеет для человека непосредственную цену, но сознается и уясняется исподволь и посредственно.

Хотя общий тон песни определен еще до ее начала настроением певца, хотя в этом настроении должны заключаться причины, почему из многих наличных восприятий внешней природы мысль обращается к тем, а не другим, почему в данном случае певец выразит в слове полет птицы, а не другой предмет, вместе с этим обнимаемый его взором; но тем не менее в началах, вроде упомянутых, слышится нечто произвольное. Кажется, будто природа импонирует человеку, который освобождается от ее давления лишь по мере того, как посредством языка слагает внешние явления в систему и осмысливает их, связывая с событиями своей душевной жизни.

К положительному сравнению или, что на то же выйдет, к представлению и значению как стихиям отдельного слова примыкают приметы. При некотором знакомстве с языком легко заметить, что примета в своем древнейшем виде есть развитие отдельного слова, видоизменение сравнения. Так, примета «если звенит в ухе, то говорят о нас» образовалась только потому, что до нее было в языке сравнение звона со словом. Однако примета заключает в себе моменты, каких не было в сравнении. В последнем символ только приводил на мысль значение, и связь между тем и другим представлялась существующею только для мыслящего субъекта и внешнею по отношению к сравниваемым явлениям; в примете эта связь переносится в самые явления, оказывается существенною принадлежностью их самих: крик филина может быть не за-

мечен тем, кому он вещует смерть, но тем не менее этот человек должен умереть; лента, виденная мною во сне, предвещает *мне* дорогу, хотя я сам и не могу объяснить себе этого сна. Притом примета предполагает, что лежащие в ее основании члены сравнения тесно ассоциировались между собою и расположились так, что в действительности дан только первый, вызывающий своим присутствием *ожидание* второго. В сравнении «погасла свеча, не стало такого-то» оба члена или налицо, или если только в мысли, то так, что не требуют дополнения со стороны новых восприятий; но в примете «его свеча (горевшая перед ним или в его руках в известном торжественном случае) погасла, он умрет» второй член есть ожидаемое событие. Почти то же будет, если вместо неизвестного будущего поставим неизвестное же, представляемое происходящим теперь или свершившимся. Во всяком случае, примета по отношению к сравнению есть приобретение мысли, расширение ее горизонта.

Примета не есть причинное отношение членов сравнения: звон, слышимый мною в ушах, не производит пересудов обо мне и хотя находится с ними в предметной связи, но так, что связь эта для меня совершенно неопределенна; однако от приметы — ближайший переход к причинной зависимости. Образование категории причины объясняют сочетанием доставляемых общим чувством впечатлений напряжения мускулов с мыслию о желаемом предмете. Простейшие условия появления этой категории находим уже в ребенке. В нем воспоминание его собственного крика, требующего известных усилий, ассоциировалось с воспоминанием того, что вслед за криком его начинали кормить; он пользуется криком как средством производить или получать пищу, но еще не имеет категории причины. Для создания этой последней нужно перенести отношения своих усилий к вызываемому ими явлению на взаимные отношения предметов, существующие независимо от мыслящего лица и постигаемые им только посредственно. Этот процесс застает уже в языке сравнение и примету и примыкает к ним. Для нас по крайней мере более чем вероятно, что в чарах, так называемых теперь симпатических средствах* и тому подобных явлениях, основанных на языке, человек впервые пришел к сознанию причины, то есть создал ее. Невозможно объяснить, как человек стал лечить болезнь (рожу и многие другие)

огнем, если упустишь из виду, что до этого существовало сравнение огня с болезнью, представление последней огнем; никому бы не пришло в голову распускать ложные слухи для того, чтоб отливаемый в это время колокол был звонче, если б еще прежде не было в сознании сближения звона и речи, молвы. Подобными отношениями даже в глазах современного простолюдина связано многое в мире, а прежде было связано все.

Установляемая таким путем связь между явлениями субъективна с точки зрения той связи, которая нам кажется истинною и внесена в наше миросозерцание умственными усилиями многих тысячелетий; но понятия объективного и субъективного — относительны, и, без сомнения, придет время, когда то, что нам представляется свойством самой природы, окажется только особенностию взгляда нашего времени. Для понимания важности, какую имел для человека совершившийся в языке переход от сравнения к причине, следует представлять эту первобытную категорию причины не неподвижным результатом относительно слабой умственной деятельности, а живым средством познавать новое. Нет ничего легче, как с высоты, на которую без нашей личной заслуги поставило нас современное развитие человечества, презрительно взирать на все, от чего мы уже отошли на некоторое расстояние. Гордясь, например, тем, что мы уже не язычники, без особенных усилий мысли можем объявить все, связанное с созданием мифов, за уродливый плод болезненного воображения, за горячечный бред. Но и при полном убеждении в законности того младенческого понимания явлений и их связи, какое видим в языке, весьма трудно заполнить пропасть, отделяющую это понимание от научного. Впрочем, мысль о непрерывной причинной связи простейших проявлений умственной деятельности с наиболее сложными давно уже не новость. Мы приведем относящееся сюда место из Жан-Поля, который, как мыслящий человек, хорошо понимал чрезвычайную важность первых шатких шагов детской мысли для позднейшего развития.

«На низшей степени, там, где еще только начинается человек (и кончается животное), первое легчайшее сравнение двух представлений... есть уже острота (Witz)» [157а, т. 18, § 45]. «Остроумные сближения суть первородные создания стремления к развитию, и переход от игры остроумия к науке есть только шаг, а не скачок...

Всякое изобретение есть сначала острота»[60]. Остроумие (Witz) есть непосредственное творчество. «Самое слово *(Witz)* обозначало прежде способность знать, как и английский глагол *wit,* знать, существительное *wit,* рассудок, разум, смысл. Вообще довольно часто одно слово обозначает и остроумие и дух вообще; ср. *esprit, spirit, ingenious.*

Точно таким образом, как и остроумие, но с большею напряженностью, сравнивает и *проницательность ума* (Scharfsinn) и *глубокомыслие* (Tiefsinn).

С объективной стороны эти три направления разнятся между собою. Остроумие находит отношение сходства, то есть частного равенства, скрытого за большим несходством; проницательность — отношение несходства, то есть частного неравенства, скрываемого преобладающим равенством; глубокомыслие за обманчивою наружностью явлений находит полное равенство...

Остроумие сравнивает преимущественно несоизмеримые величины, ищет сходства между миром телесным и духовным (например, солнце — истина), другими словами — уравнивает себя с тем, что вне, следовательно — два непосредственные восприятия (Anschauungen)... Отношение, находимое остроумием, — наглядно (есть первичное, постигаемое слушателем сразу), тогда как, напротив, проницательность, в найденных уже отношениях соизмеримых и сходных величин находящая и различающая новые отношения... требует, чтобы читатель (или слушатель) повторил за исследователем весь труд исследования. Проницательность, как остроумие, возведенное в степень, сравнивающее не предметы, а сравнения, согласно со своим немецким именем (Scharfsinn; острое разделяет, рассекает), сызнова делит данные уже сходства.

Затем развивается третья сила, или, лучше сказать, одна и та же совсем всходит на горизонт. Это — глубокомыслие... которое стремится к равенству и единству всего того, что наглядно связано остроумием и рассудочно (verständig) разрознено проницательностью. Глубокомыслие — сторона человека, обращенная к незримому и высочайшему» [157а, т. 18, § 43].

По поводу этой выписки заметим следующее.

---

[60] «Die Erstgeburten des Bildungstriebes sind witzige. Auch ist der Übergang von der Messkunst zu den elektrischen Kunststücken des Witzes... mehr ein Nebenschritt, als ein Übersprung... Iede Erfindung ist anfangs ein Einfall» [157а, т. 23, с. 93].

Во-первых, насчет самого слова *остроумие.* Никакой разумный педагог не усомнится, что игра ребенка заключает в себе в зародыше и прообразует позднейшую деятельность, свойственную только взрослому человеку, точно так, как слово есть первообраз и зародыш позднейшей поэзии и науки. Известна также характеризующая ребенка смелость, с какою он объясняет свои наличные восприятия прежними: неуклюжий кусок дерева превращается в его воображении и в лошадь, и в собаку, и в человека в самых разнообразных видах. Дитя совершенно серьезно принимает к сердцу оскорбления, в шутку наносимые его кукле, потому что апперципировало ее образ теми рядами восприятий, которые ложатся в основание нашего уважения к человеческому достоинству, любви к ближнему и т. п., и сравняло между собою куклу и себя, предметы для нас весьма различные. Факты, подобные последнему, показывают, что считать эти первоначальные сближения за остроты в обыкновенном смысле этого слова так же ошибочно, как в первой деятельности ребенка находить границы между трудом и развлечением, в первом слове — видеть прилагательное или глагол. Называя известное сближение остроумным, мы тем самым предполагаем в себе сознание других отношений, которые считаем истинными; если же нам нечему противопоставить остроты, то она есть для нас полная истина.

Во-вторых, средство, разрушающее прежние сравнения (и причинные отношения сравниваемых членов), сила, называемая Жан-Полем «Scharfsinn», есть не что иное, как отрицание; по крайней мере это последнее имеет все признаки, находимые Жан-Полем в проницательности.

а) Отрицание есть отношение соизмеримых величин. *Non-A* само по себе, независимо от всего остального, не мыслимо, не заключает в себе никаких причин, по которым оно могло бы прийти на мысль. Полное отрицание невозможно. Так как действительность дает мысли только положительные величины, то отрицание должно быть результатом известного столкновения этих причин в сознании. Как происходит это столкновение, можно видеть из следующего: если кто говорит: «Эта бумага *не бела»,* то, значит, первое впечатление заставило его воспроизвести прежнюю мысль о белизне бумаги, а следующее вытеснило эту мысль из сознания. Первый акт мысли образовал суждение положительное, в котором одна стихия вызвала

другую, то есть имела с нею общие стороны; но предикат не мог удержаться при давлении следующего восприятия, которое будет выражено и словом, если скажем: «Это не белая, а серая бумага». Разделим противоречащие друг другу предикаты таким количеством других актов мысли, которое достаточно для того, чтобы при мысли о серой бумаге помешать воспроизведению мысли о белизне, и мы получим положительное суждение — «бумага сера». Отсюда видно, что отрицание есть сознание процесса замещения одного восприятия другим, непосредственно за ним следующим. Для изменения предполагаемого чистого *non-A* в действительную величину, то есть в *неполное* отрицание, необходимо прибавить к нему обстоятельство, вызывающее его в сознание; это обстоятельство может быть только положительною величиною, однородною и сравниваемою с *non-A*. Легко применить это к языку и простейшим формам поэзии. И здесь основная форма есть положительное сравнение; отрицание примыкает к нему, развивается из него, *есть* первоначально *отрицательное сравнение* и только впоследствии стирает с себя печать своего происхождения. Как будто несколько книжная пословица «власть не сласть, а воля не завидная доля» возможна только потому, что в языке роднятся представления свободы и счастья, что воля есть именно завидная доля. Кашубская пословица «тьма не ест людей, но валит их с ног» предполагает мысль, что тьма действительно ест людей, что будет понятно, если вспомнить, что тьма (пол. *ćma,* ночной мотылек) есть мифическое существо, тождественное с сербской вештицею, съедающею сердце. Так и во многих других случаях. Поэтому нам кажется весьма древнею такая форма отрицания, в которой этому последнему предшествует утвердительное сравнение:

І по той бік гора,
І по сей бік гора,
А між тими та гіроньками
Ясная зоря:
Ой то ж не зоря,
Ой то ж не ясна,
Ой то ж, то ж моя та дівчинонька
По воду пішла*.

Судя по сжатости и темноте, позднее упомянутой такая форма, в которой положительное сравнение не выражается словами:

Не буйные ветры понавеяли,
Незваные гости понаехали.

Применение созданных уже категорий к науке в сущности есть повторение тех приемов мысли, коими создавались эти категории. Первое научное объяснение факта соответствует положительному сравнению; теория, разбивающая это объяснение, соответствует простому отрицанию. Для человека, в глазах которого ряд заключенных в языке сравнений есть наука, мудрость, поэтическое отрицание есть своего рода разрушительная критика.

б) Из предшествующего видно и второе сходство отрицания с проницательностью, именно бóльшая сложность сочетаний в отрицании, чем в сравнении. Впрочем, эта сложность без дальнейших определений столь же мало может быть исключительным признаком отрицания, как и предполагаемая его пониманием необходимость проследить весь предшествующий ход мысли. Не то ли самое в сложном сравнении, например, листьев с разумом или пера со словом?

Хотя исходная точка языка и сознательной мысли есть сравнение и хотя все же язык происходит из усложнения этой первоначальной формы, но отсюда не следует, чтобы мысль говорящего при каждом слове должна была проходить все степени развития, предполагаемые этим словом. Напротив, в большинстве случаев необходимо забвение всего, предшествующего последней форме нашей мысли. Каким образом, например, возможно было бы существование научного понятия о силе, если бы слово *сила* (корень *си,* вязать) постоянно приводило на мысль представление *вязанья,* бывшее одним из первых шагов мысли, идеализирующей чувственные восприятия, но уже постороннее для понятия силы?

Язык представляет множество доказательств, что такие явления, которые, по-видимому, могли бы быть непосредственно сознаны и выражены словом, на самом деле предполагают продолжительное подготовление мысли, оказываются только последнею в ряду многих предшествующих, уже забытых инстанций. Таковы, например, деятельности *бежать, делать,* предметы вроде частей тела, и проч. Предположим, например, что слово *гр, гар* (или какая-нибудь более древняя его звуковая форма) имеет первоначальное значение горения и огня. В этом слове апперципируется потом уменьшение горючего материала при горении и уменьшение снеди, по мере того как едят, откуда слова *жрѣти* (словацкое *žrét, žrém),* русское *жрать,* получают значение *есть.* В слове с этим последним значени-

ем сознается чувственный образ горла, которое сначала представляется только пожирающим, истребляющим пищу, подобно огню. Такое значение апперципирует образы, обозначенные теми же или подобными звуками: млр. *джерело, гирло* (устье), влр. *жерло* и т. п. Преобладающее в последних словах значение отверстия (кажется, более сложное, чем значение человеческого горла) очень далеко от первоначального значения огня и потому не приводит его на память; степень забвения мысли *А* соответствует количеству других мыслей, отделяющих ее от *Б,* которое в эту минуту находится в сознании; благодаря этому в приведенном выше примере мысль может сосредоточиться на значении отверстия, не возвращаясь на пути, которыми пришла к его сознанию.

По мере того как мысль посредством слова идеализируется и освобождается от подавляющего и раздробляющего ее влияния непосредственных чувственных восприятий, слово лишается исподволь своей образности[61]. Тем самым полагается начало прозе, сущность коей — в известной сложности и отвлеченности мысли. Нельзя сказать, когда начинается проза, как нельзя точно определить времени, с которого ребенок начинает быть юношей. Первое появление прозы в письменности не есть время ее рождения, еще до этого она уже есть в разговорной речи, если входящие в нее слова — только знаки значений, а не, как в поэзии, конкретные образы, пробуждающие значение*.

Количество прозаических стихий в языке постоянно увеличивается согласно с естественным ходом развития мысли; самое образование формальных слов — грамматических категорий — есть подрыв пластичности речи. Проза рождается не во всеоружии, и потому можно сказать, что прежде было ее меньше, чем теперь. Тем не менее, не противореча мысли, что различные степени живости внутренней формы слов в различных языках могут условливать большую или меньшую степень поэтичности народов, что, например, такие прозрачные языки, как славянские и германские, более выгодны для поэтического

---

[61] Мы нигде здесь не упоминали о происхождении формальных или, как говорит Гумбольдт, «субъективных» слов, «исключительное содержание коих есть выражение личности или отношения к ней», но полагаем, что и эти слова, подобно «объективным, описательным и повествовательным, означающим движения и проч. без отношения к личности» [156, т. 6, с. 114, 116, 122],— что и эти слова в свое время не были лишены поэтической образности.

настроения отдельных лиц, чем французский, следует прибавить, что нет такого состояния языка, при котором слово теми или другими средствами не могло получить поэтического значения. Очевидно только, что характер поэзии должен меняться от свойства стихий языка, то есть от направления образующей их мысли и количества предполагаемых ими степеней. История литературы должна все более и более сближаться с историею языка, без которой она так же ненаучна, как физиология без химии*.

Важность забвения внутренней формы — в положительной стороне этого явления, с которой оно есть усложнение или, как говорит Лацарус, *сгущение* мысли**. Самое появление внутренней формы, самая апперцепция в слове сгущает чувственный образ, заменяя все его стихии одним представлением, расширяя сознание, сообщая возможность движения большим мысленным массам [203, с. 131, 334; 205, с. 218]. Затем в ряду вырастающих из одного корня представлений и слов, из коих последующие исподволь отрываются от предшествующих и теряют следы своего происхождения, сгущением может быть назван тот процесс, в силу которого становится простым и не требующим усилия мысли то, что прежде было мудрено и сложно. Многие на вопрос, ходят ли они, воспринимают ли извне действия, как *копать, рубить,* или качества, как *зелень* и проч., ответят утвердительно, не обратив внимания на противоречие, заключенное в вопросе (чувственное восприятие качеств или действия, вообще не подлежащего чувствам), и не думая о том, что можно вовсе не сознавать ни действия, ни качества. Известно, что истина, добытая трудом многих поколений, потом легко дается даже детям, в чем и состоит сущность прогресса; но менее известно, что этим прогрессом человек обязан языку. Язык есть потому же условие прогресса народов, почему он орган мысли отдельного лица.

Легко увериться, что широкое основание деятельности потомков, приготовляемое предками, — не в наследственных физиологических расположениях тела и не в вещественных памятниках прежней жизни. Без слова человек остался бы дикарем среди изящнейших произведений искусства, среди машин, карт и т. п., хотя бы видел на деле употребление этих предметов, потому что как же учить немым примером даже наукам, требующим наглядности, как передать без слов такие понятия, как наука, истина

и проч.? Одно только слово есть monumentum aere perennius[a]; одно оно относится ко всем прочим средствам прогресса (к которым не принадлежит их источник, человеческая природа), как первое и основное.

Мысль о наследственности содержания языка заключает в себе противоречие и требует некоторых дополнений. Возможность объяснить значение языка для мысли вся основана на предположении, что мысль развивается изнутри; между тем *сообщение* опыта как чего-то внешнего нарушает эту субъективность развития. Выше мы видели, что язык есть полнейшее творчество, какое только возможно человеку, и только потому имеет для него значение; здесь возвращаемся к упомянутому же вначале факту, что мы перенимаем, берем готовый язык,— факту, который одинаково может быть обращен и против мнения о сознательном изобретении и о бессознательном возрастании языка из глубины души. Эти недоумения нетрудно решить на основании предшествующего.

Что *передаем* мы ребенку, который учится говорить? Научить, как произносятся звуки, мы не можем, потому что сами большею частью не знаем, да если б и знали, то учить бы могли только на словах. Дитя произносит звуки, потому что в нем так же действует телесный механизм, как и в первом человеке; оно любит повторять услышанные слова, причем создавало бы новые членораздельные звуки в силу действия внешних впечатлений, если бы не было окружено уже готовыми. Даже тогда, когда мы прямо показываем, как обращаться, например, с пером, мы не передаем ничего и только возбуждаем, даем другому случай получить впечатление, которое внутренними, почти неисследимыми путями проявляется в действии. Еще менее возможна передача значения слова. Значение не передается, и повторенное ребенком слово до тех пор не имеет для него смысла, пока он сам не соединит с ним известных образов, не объяснит его восприятиями, составляющими его личную, исключительную собственность. Апперцепция есть, конечно, явление вполне внутреннее. Дитя может придавать суффиксу *ов* значение лица, производящего то, что обозначено корнем, может думать, что Порохов — тот, что порох делает; но всякое ложное понимание было бы невозможно, если б значение давалось извне, а не создавалось понимающим.

---

[a] Памятник прочнее меди (Гораций. Оды. III, 30, 1.— *Примеч. сост.).*

Говорящие дают ребенку только случай заметить звук. По выражению Лацаруса, восприятие ребенком пустого звука можно сравнить с астрономическим открытием, что на таком-то месте неба должна быть звезда; открытие самой звезды, установленное этим,— то же, что создание значения звуку. Мы уже упомянули, что сознание в слове многих предметов, подлежащих чувствам, является относительно поздно. Без помощи языка, в котором есть слово *горло,* столько же поколений должно бы было трудиться над выделением горла из массы прочих восприятий, сколько нужно было для создания самого слова *горло;* современный же ребенок, в котором бессознательно сложилась мысль, что слово что-нибудь да значит, скоро и легко объяснит себе звуки упомянутого слова образом самого предмета, на который ему указывают. Образ этот не смешается с другими, потому что обособляется и сдерживается словом, которое с ним связано. При этом путь мысли ребенка сократился; он сразу, минуя предшествующие значения (например, огня и пожирания), нашел искомое значение слова.

Известно, что слова с наглядным значением понимаются раньше отвлеченных, но ход понимания тех и других в общих чертах один и тот же. «Положим,— говорит Лацарус,— что дитя имеет уже известное число образов с соответствующими им словами: есть, пить, ходить, бежать и проч.; оно еще не умеет выразить своих отношений к этим образам: *хочет* есть, но говорит только: «есть», взрослые говорят между собою и к нему: «Мы *хотим* есть»; и дитя замечает сначала это слово, а потом и то, что желание предшествует исполнению. Дитя хочет пить и протягивает руку к стакану, а у него спрашивают: *«Хочешь* пить?» Оно видит, что желание его понято и названо словом *хочешь.* Так выделяется и значение слов: *ты, мы, мой, твой* и проч. Кто держит вещь, тот говорит «мое» и затем не отдает другому; кто дает, тот говорит «твое», и т. д.» [172, т. 2, с. 178]. Начало пониманию отвлеченного слова полагается его сочетанием с конкретным образом (например, *мое* с образом лица, которое держит), откуда видно, что, например, местоимение, замеченное ребенком, сначала для него вовсе не формальное слово, но становится формальным по мере того, как прежние его сочетания с образами разрушаются новыми. Если б притяжательное *мой* слышалось ребенком от одного лица и об одной только вещи, то хотя бы оно и не слилось с обра-

зами этого лица и этой вещи (если и то и другое имеет для него свое имя), но не всегда осталось бы при узком значении такой-то принадлежности такому-то человеку; местоимение обобщается от перемены его обстановки в речи. Здесь видно, как различно воспитательное влияние языков, стоящих на разных степенях развития внутренней формы. Быстрое расширение понимания слова ребенком оканчивается там, где остановился сам язык; затем начинается то медленное движение вперед, результаты коего обнаруживаются только столетиями. В одном из малайских языков (на островах Дружбы) личные местоимения не отличаются от наречий места: *мне* значит вместе и *сюда* (к говорящему), *тебе* — *туда* (по направлению ко второму лицу), например: «Когда говорили *сюда* многие женщины», то есть говорили нам; «Я, может быть, говорил *туда* неразумно», то есть сказал вам глупость. Такой язык не может образовать понятия о лице независимо от его пространственных отношений; но если бы в европейце сложилось сочетание местоимения с представлением движения, направления, то это сочетание было бы немедленно разорвано другими, уничтожающими всякую мысль о пространстве.

ПСИХОЛОГИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО И ПРОЗАИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

I

Мы можем заметить, что человек стремится, во-первых, к познанию природы, а во-вторых, к пользованию ею путем приобретенных знаний. Отсюда вытекают два ряда наук: 1) ряд наук чистых и 2) ряд наук прикладных. Место последних определяется частью практическими потребностями, частью положением тех чистых наук, к которым они примыкают. Успехи человеческого развития зависят от того, что чистые науки, чуждые каких-либо утилитарных целей, способны сами по себе удовлетворить человека, доставить ему такое удовольствие, какое, например, доставляют искусство, религия, философия, но что в то же время нет знания, которое рано или поздно не принесло бы прямой ощутительной пользы.

Природа заключает в себе 1) человека и 2) все то, что *не*-человек, следовательно, окружающее человека, внешнее по отношению к нему. Отсюда разделение всех наук на два разряда, из которых один имеет целью изучить человека, а другой — внешнюю природу. Такое разделение, конечно, приблизительно, так как части того и другого отдела так тесно связаны меж собой, что не представляется возможным провести резкую черту между ними.

Науки, относящиеся к двум разным категориям, имеют точки соприкосновения. Останавливаясь на науках так называемых гуманитарных, мы замечаем, что, будет ли человек наблюдать за своею личною жизнью или за жизнью своего народа, племени,— во всяком случае настоящее недоступно наблюдению; его возможно изучать лишь тогда, когда оно отодвинется в прошедшее, станет, так сказать, фактом. Таким образом, все науки о человеке сводятся к изучению прошедшего,— стало быть, к тому, что называется историей, будь это история языка, искусства, науки, быта, права,— все равно. Возьмем, например, психологию.

Нетрудно заметить, что в сущности эта наука — история душевных явлений, процессов в пределах жизни личной или народной. То же самое нужно заметить и о языкознании. Здесь всякое правило имеет свое объяснение только в прошедшем, ибо изучать слово в процессе его «творения» — невозможно; можно лишь тогда, когда оно отольется в окончательную форму, станет застывшим.

Положение языкознания в ряду гуманитарных наук выясняется следующими соображениями. Мы не знаем человека до языка. Язык предшествует всем остальным специально-человеческим деятельностям. Под какими-нибудь развалинами ассиро-вавилонских городов, заключавшими в себе целые библиотеки из кирпичных дощечек с разнообразным содержанием, относящимся к истории, естествознанию, религии, содержащих, между прочим, религиозные сказания более древние, чем первые страницы книги Бытия и, быть может, послужившие ей источником,— под такими развалинами находятся следы человека неизмеримо более древнего, остатки каменного периода, первобытные каменные орудия. Такие же орудия встречаются и в разных местностях Европы, Азии под такими *толщами,* на образование которых пошли десятки, сотни тысячелетий; а между тем, без сомнения, мы можем предположить, что те люди, которые отбивали кремни о кости, были людьми, говорящими членораздельно. Так, дикарь, который, например, осколком кремня начертил изображение северного оленя, должен был прежде назвать его, говорить о нем. Другими словами, мы *верим в это, потому что никто не встретил еще до сих пор рода существ, создающих орудия и не говорящих. Иначе это противоречило бы самым элементарным законам логики, языка.*

Таким образом, язык есть prius[a]; всякая последующая деятельность есть нечто уже более позднее, являясь вместе с тем и средством всякой последующей деятельности. Положим, что язык имеет такое же значение, как всякое механическое орудие,— например, топор, пила, рубанок. Если посмотреть на гладко вытесанный стол, то можно сразу догадаться, что он выструган не топором, а рубанком. Стало быть, во всякой последующей деятельности должны быть видны следы употребляемого орудия. Но язык — не механическое орудие; он есть нечто большее, а следовательно, и значение его шире. Если языкознание стоит на высоте своего значения, то по отношению ко всем наукам о человеке оно должно, таким образом, быть наукою основною.

---

[a] Раньше, сначала (Пер. с лат.— *Примеч. сост.).*

II

Постоянным признаком языка является членораздельный звук. Понятие языка исчерпывается известного рода сочетанием членораздельного звука и мысли. Звук, говоря иносказательно, может быть назван покровом, телом, формою; связанная с ним мысль — также говоря иносказательно — покрываемым, душою, содержанием. Это сравнение, при всей своей неточности, может, однако, служить исходною точкою для другого заключения. Животный покров — кожа может быть содрана с тела, но независимо от тела не существует. Членораздельный звук может быть искусственно отделен от мысли, когда человек хочет использовать его для исследования, но в природе, как и кожа, существует лишь как форма мысли, нераздельно связанная с нею.

Но и та доля мысли, которая связана с членораздельным звуком, без него существовать не может. Правда, не вся мысль, доступная человеку, выражается или может выражаться словом. Есть целые области человеческой мысли, стоящие вне языка или выше его, — как замысел, план, идея художника или ремесленника, которые могут быть выражены только известным сочетанием форм, цветов, звуков.

Но и эта последняя область, не выражающаяся в языке, подготовляется им. Так, известные школы живописи находятся в прямой зависимости от литературных направлений, как и сама литература подготовляется языком. Определить ту долю мысли, которая без членораздельного звука невозможна, а также определить ее влияние на другие стороны человеческой деятельности составляет широкую задачу языкознания. Такая задача языкознания существовала бы и в том случае, если бы все человечество говорило одним языком: и в этом случае *языкознание оставалось бы наукою о формах, принимаемых мыслью до проявления ее в ремесле, искусстве, науке, и обратно — о влиянии этих проявлений на самую мысль.*

Если животное покрыто шерстью, а птица перьями, то уже по этому одному мы можем судить о различии их внутреннего строения. Очевидно, что в различных языках звуки различны, но сравнительно недавно, со второй половины XIX века дознано, хотя вряд ли сделалось популярною истиною то, что действительно звуковое различие свидетельствует о различном строении языков, и что это строение в разных языках земного шара бывает до такой

степени различно, что мы, зная только языки, ближайшим образом нас окружающие, не можем составить себе никакого понятия о приемах проявления мысли в других языках.

Научное языкознание требует по меньшей мере знания родного языка — и, насколько возможно, — чужих. В данном случае его можно сравнить с элементарным преподаванием отечественного языка, которое предполагает в ученике уменье говорить на родном языке и стремится не только к дальнейшему развитию этого умения (цель практическая), но и к тому, *чтобы довести до сознания ученика тот путь, по которому принуждена направляться его мысль именно в силу того, что он говорит и думает на отечественном языке.* Когда мы говорим, что слово «стол» означает вещь, а «стоит» — действие, этим мы указываем на то, что, по свойству нашего языка, каждая наша мысль распределяется по этим категориям вещи, действия, признака и проч., и как бы кто ни старался направить мысль не по этой колее, она принуждена идти по ней. Эта черта языка — национальная, и если у немцев и других западных народов встречаются такие же или соответствующие категории, то это потому, что немцы и русские — ближайшие родичи; стоит же взять, например, татар или финнов, и увидим, что мысль у них идет иным путем. Из сказанного мы можем вывести заключение о роли языкознания в ряду других наук о человеке. По отношению к ним — языкознание есть наука основная, рассматривающая, исследующая тот фундамент, на котором построяются высшие процессы мысли, как научного характера, так и художественного.

Говорить о пользе языкознания излишне, ибо эта польза исчерпывается тем, что знание чужого языка открывает нам «тайники» чужой души, ее мелкие изгибы. Гораздо труднее говорить о практической, осязаемой пользе, потому что языкознание — наука новая, молодая и, стало быть, результаты ее не успели накопиться в таком количестве, чтобы их польза, воздействие бросались в глаза всем и каждому. Правда, мы могли бы ответить обычной истиной, что языкознанием следует заниматься не ради какой-то практической пользы, а для того, чтобы разъяснить многие вопросы высшего порядка, требующие от нас разъяснения. Так, некоторые открытия, сделанные греками в области астрономии и многие века не находившие себе практического применения, лишь в позднейшее время послужили тем благодатным материалом, на кото-

ром стали строиться законы, управляющие вселенной, и очевидная польза их, конечно, никем не оспаривается.

Самая главная заслуга языкознания — это участие в образовании понятия о человечестве, и самым крупным вкладом, сделанным современным языкознанием, было, бесспорно, то, что никогда еще понятие о человечестве не было столь ясно, определенно и широко, как теперь, и никогда еще не было состояние мысли до такой степени противоположно тому взгляду, который выразился, например, в слове βάρβαρος[a] Что же касается до того, какие практические выводы можно сделать из понятия о человечестве как совокупности собирательных единиц, в которой все члены нужны, в которой нет ничего лишнего, то об этом излишне и говорить: они могут быть очень обширны и будут носить характер нравственный, между прочим, ощутительно отразятся на всем миросозерцании человека. Ибо, хотя в настоящее время мы с уверенностью можем сказать, что первенство народов индоевропейского племени среди других племен земли, составляющее факт несомненный, основано на превосходстве строения языков этого племени и что причина этого первенства не может быть выяснена без должного исследования свойств их языков; хотя и необходимо признать, что *ребенок, говорящий на одном из индоевропейских языков, уже в силу этого одного является философом в сравнении с взрослым и умным человеком другого племени.* Но мы должны признать и то, что язык самого грубого человека из племени, не дошедшего до искусства ковать железо, все-таки представляет строение в высокой степени совершенное и вполне человеческое. Ход исторического движения человечества дает мысль о единстве человечества. Греки и евреи, например, ее не имели и потому применяли правила нравственности только в среде своей национальности. Эта мысль о единстве человечества не дается ни физиологией, ни анатомией, ни какой другой наукой в такой степени, как языкознанием, как тем фактом, что каждый человек думает, как и я, участвует в строении системы языков, как и я, стремится к одной и той же великой цели познания. Варваров и не-варваров нет, как нет для ботаника сорных трав и полезных растений.

Другая сторона занимающего нас вопроса — более тонкая и более трудная. Дело в том, что, как было сказано выше, есть известная доля мысли, невозможная без язы-

---

[a] Варвар (Пер. с греч. — *Примеч. сост.)*

ка; язык есть орудие, вырабатывающее эту долю мысли и кладущее на нее свой отпечаток. Но разложение, анализ мысли именно в том и состоит, чтобы каждый раз, как она проявляется в речи, вычитать, отделять из нее то, что внесено в нее этим ее орудием. Если признать, что действительно так, то необходимо согласиться, что такого вычитания, то есть отделения из сложного акта мысли той ее части, которая внесена языком, и нельзя сделать без языка. Может, пожалуй, показаться странным, что существуют такие люди, которые отождествляют все содержание мысли со словом. На самом деле есть период, когда человек не только не отделяет слова от мысли, но даже не отделяет слова от вещи; отсюда происходит старинное верование, дожившее до настоящего времени и состоящее в том, что одно произнесение известного слова само по себе может произвести то явление, с которым оно связано. Вера в объективное существование слова была чрезвычайно распространена, и влияние этой веры, этого мифа на жизнь было огромно. Таким образом, *практическое значение теоретического языкознания должно состоять в том, чтобы сообщить человеку убеждение в субъективном содержании слова и уменье выделить этот элемент из объективного сочетания мысли и слова.*

Теперь следует сказать несколько слов об отношении языкознания к наукам других факультетов. Весьма распространено противоположение человека природе внешней. Уничтожить *совсем* это сопоставление невозможно, но ослабить противоположность между сопоставляемыми предметами необходимо. То же самое нужно сказать и о противопоставлении образовательной силы человеческого духа и образовательной силы природы, мира идеального и реального. По-видимому, некоторые явления настоящего времени уничтожают основание таких противопоставлений. Человек не противоположен природе как нечто ей чуждое, но вытекает из нее как один из результатов ее деятельности. До недавнего времени можно было говорить, что все человеческое имеет свою историю, между тем как природа внешняя истории не знает; но эта противоположность с точки зрения нашего времени является ошибочною, и старое название «Естественная история»* получает новый и глубокий смысл. Благодаря открытиям позднейшего времени выработалось убеждение, что и в изучении внешней природы описание одновременных явлений есть лишь один из моментов, что эти описания слагаются в длинные ряды, а они в своем развитии соста-

вляют историю данного явления. И не только организм проходит в своем развитии известные ступени, но и мир неорганический также имеет свою историю. При противопоставлении образовательной силы человеческого духа образовательной силе внешней природы, очевидно, упускается одно важное обстоятельство. Наша познавательная сила, если применимо к ней выражение, заимствованное из мира материального, своим щупальцем не прикасается к предметам внешней природы непосредственно; по крайней мере очевидно, что и дикарь стоит лицом к лицу с той же самою природою, которую наблюдаем и мы, и нельзя сказать, чтобы он лишен был познавательных инстинктов, которые свойственны всем людям, а между тем он из этой природы извлекает не положения науки, а нечто совсем другое (фетишей, на ступени более высокой — богов). Да, если поставим нынешнего неприготовленного человека перед явлениями природы, введем его в устроенный научно кабинет — зоологический, анатомический и проч. — и посмотрим, чтó он извлечет оттуда, то получим приблизительно такие же результаты, как и у дикаря, — или равнодушие, или бессмысленный страх и поклонение. Рабочий, который разбивает камни для устройства мостовой, и не подозревает того, чтó рассказывает этот камень геологу. Женщина, которая полет в огороде грядку, не имеет досуга, а главное, не имеет чего-то другого, чтó поважнее досуга, для того чтобы определить, какую роль играют выпалываемые ею растения в экономии природы. А каким образом достигает этого ученый? Здесь дело не в физиологической подготовке, которая, несомненно, существует в смысле наследственного накопления известных особенностей, наклонности к умозрению, а в том, что между познающим и познаваемым ложится предание, или приобретаемое случайно, или сообщаемое систематически. Знания, накопляемые таким образом, превращаются в нечто данное, готовое, на что не тратится энергия слова и мысли, но чем обусловливается экономия сил в научном творчестве и облегчается всякое движение мысли вперед. Стало быть, чтó такое изучение природы? *Оно есть изучение произведений человеческого духа,* так как оно выражается в непрерывном изменении взглядов человека на явления природы. А если так, то изучение природы (внешней) не противоположно изучению человека (хотя, конечно, отлично от него), равно как и история природы не противоположна истории человека. Из этого соображения следует, что если языкознание

есть элементарная (основная) наука среди наук гуманитарных, потому что рассматривает элементарные (основные) формы мысли, то, так как нет противоположности между способами изучения природы и человека, следовательно, она элементарна и по отношению к наукам, занимающимся изучением явлений внешней природы. Даже и в наглядности нет различия между этими науками. Уже и в самом языкознании мы имеем предметом наблюдения звук, нечто материальное и потому до известной степени наглядное; но можно указать громадные отрасли произведений человеческого духа, представляющие большую наглядность: такова, например, история искусств. Как зоолог располагает внешними предметами, подлежащими его наблюдению; как археолог имеет в своем распоряжении остатки древности, орудия каменного века и проч.,— так историк искусства имеет богатый запас художественных произведений. Стало быть, в некоторой области гуманитарных наук исчезает и та доля противоположности их наукам естественным, которая на первый взгляд кажется несомненною.

Еще одно замечание. В отделе наук о природе, то есть наук, относящихся к медицинскому и естественному факультетам, есть одна элементарная наука, которая в их сфере играет ту же роль, что языкознание в сфере наук гуманитарных. Это — математика. Главные категории математики — величина и форма — таковы, что их не обойдет никто, занимающийся изучением природы, а пожалуй, и изучающий явления человеческого духа. Должно, однако, заметить, что и по отношению к математике языкознание является более элементарною наукою. Дальнейшее развитие математики, начиная с самых низших ступеней, подготовляется тем, что дается человеку языком, и было бы совершенно напрасно учить арифметике такого дикаря, в языке которого (такие языки еще есть) нет числительного более четырех, да и те [числительные] таковы, что понятия об отвлеченном числе нет. В наших языках слово «один» сразу дает ребенку понятие об единице, не допуская понятия о какой-либо именованной единице. Но для кого слово «палец» означает вместе с тем и единицу, тот вечно будет колебаться в своем представлении между вещественным предметом и отвлеченным числом.

Математика как наука основная изучает основные категории, неизбежно применяемые при изучении внешней природы, но сама она наука не естественная. Математиче-

ская подготовка есть дело, совершаемое языком; может быть, что даже и высшая математика нашего времени в лицах, занимающихся ею, продолжает находиться под влиянием языка. Кроме того, она изучает нечто такое, что в природу вносится при посредстве человека. Это не значит, чтобы мысль выжала все содержание математики из себя, как и паук ткет свою паутину не из себя, а перерабатывает в паутину полученный извне материал. Таким же самым образом математические категории суть продукты природы, переработанные человеческим духом. Из сказанного ясно, что между предметами знания, конечно, есть границы, но нет радикальной противоположности. О противоположности человека природе можно было говорить разве только тогда, когда, например, так или иначе действовали на мысль теории религиозные и иные,— теории дуализма (Бога и черта, духа и материи) и проч.

Итак, права математики аналогичны с правами языкознания, и поэтому практично с нее начинать элементарное обучение. При этом заметим, что элементарность той или другой науки не есть ее превосходство, но есть нечто вроде аристократизма в ряду других наук. Если языкознание и математика служат единственным входом в познание человека и природы, то нужно быть специалистом, чтобы на всю жизнь оставаться при этом входе. Всякий ход ведет дальше.

Еще один вопрос. Что́ такое практичность? Ведь математика в высокой степени теоретична — самая теоретичная из наук, а между тем и сама она, и сообщаемое ею развитие считаются необходимыми и практичными, потому что, куда ни ткнись, всюду заметно и важно ее влияние.

Обратимся к приемам исследований языка. Важное орудие в руках языковеда — фонетика. Языкознание идет от изучения чередования звуков; без фонетики никакое объяснение слова не было бы возможно; благодаря ей мы имеем возможность в девяти случаях из десяти сказать, что такое-то сочетание звуков есть предшествующее, а такое-то последующее.

При исследовании какого-нибудь слова приходится останавливаться на самых разнообразных явлениях. Это показывает, что язык — система, есть нечто упорядоченное, всякое явление его находится в связи с другими. Задача языкознания и состоит именно в уловлении этой связи, которая лишь в немногих случаях очевидна. Что язык есть действительно система, в этом мы можем убедиться

непосредственно, на самих себе. В богатых языках, каковы русский, немецкий и др., в данное время исследователь находит 100—200 тысяч слов; но это есть лишь частица наличного капитала языка, так как при этом берется во внимание лишь одна какая-нибудь форма языка известного слова. Дознано, что Шекспир употреблял 13—15 тысяч слов; мы, которые в этом отношении не можем равняться с Шекспиром, имеем в своем распоряжении 500—1000 слов. Десятки, сотни тысяч слов нами никогда не были слышаны, тем не менее можно сказать, что эти никогда не слышанные слова нам наполовину понятны при знании употребляемых нами 500—1000 слов. Спрашивается, как же бы это было возможно, если бы мы не имели ключа к разумению незнакомых нам слов, если бы язык не был стройною системою, в которой есть определенный порядок и определенные законы?

III

Что такое слово? Всем известно, что язык без членораздельных звуков немыслим и что только в переносном смысле можно говорить о языке жестов, о языке пластических произведений и проч. Самый вопрос о том, что такое членораздельный звук, довольно сложен. С внутренней стороны мы различаем в слове значение, без которого оно не есть слово. При этом отношение говорящего к употребляемым словам двояко. Когда ребенок впервые *знакомится* со звуками и значениями наших слов (NB *знакомится,* а не выдумывает своих слов, что́ также бывает и что́ весьма важно), то это отчасти происходит таким образом: мы указываем ребенку на вещь и говорим, что «это — дом, лес, на столе — соль, сыр» и проч. Дитя по нашим указаниям, но *совершенно* самостоятельно составляет себе образы и понятия. Если оно сложит нечто в своей памяти под ярлыком «соль», то это приобретено им самим, а мы в слове «соль» дали ему только рамку, которая будет сдерживать его личные наблюдения и совокуплять их в одно целое; мы же лишь не позволяем ему при этом сойти с пути, намеченного преданием, и назвать, например, соль — сыром и наоборот. Но мы и сами не самодеятельны, а находимся под давлением предания, и можно лишь улыбнуться, читая у Диккенса слова одной дамы, что если бы не было словаря доктора Джонсона, то мы бы и до сих пор называли кровать кочергою*. Мы не сами

выдумали, что *соль* значит одно, а *сыр* другое, и на вопрос, почему *соль* называется *солью,* не только не считаем нужным, но и не находим никакой возможности ответить. Единственное объяснение этого — «так говорят». Таким же самым образом мы относимся к значительной доле слов нашего языка. В этих случаях под давлением предания значение непосредственно и безотчетно примыкает к звуку, причем значение производится нами самостоятельно.

Но есть другой разряд слов, к которым мы относимся более деятельно. Стоит только употребить рассмотренные сейчас слова в переносном смысле, и основания такого действия скажутся. Эти основания будут ясны даже в том случае, когда мы сами не в состоянии дать себе в этом отчета. Когда мы говорим: в этом деле, в этом кругу мыслей *я дома;* здесь, в этом обществе *я* как *в лесу;* чем дальше *в лес,* тем больше дров; волка как ни корми, он все *в лес* глядит, — то, например, первым выражением мы хотим обозначить, что с известным кругом мыслей мы освоены, но самый круг мыслей, конечно, о жилье ничего не напоминает. Таким образом, производное значение *дома* отлично от первообразного его значения, и причина, почему я употребляю первое (то есть производное), заключается в том, что между обоими значениями я заметил нечто общее. Допустим, что слово «соль» для меня непонятно, то есть что я с этим словом связываю представление об известном цвете, вкусе, плотности и проч., но не могу сказать, почему весь этот комплекс признаков носит это, а не другое название; но когда я сказал «соль речи», то уже понимаю, что здесь произошло сравнение и что потому *соль* употреблено мною во втором значении, что раньше существовало в первом.

Равным образом в пословице «как волка ни корми, он все в лес глядит» — *в лес* значит *не собрание деревьев,* а нечто другое. Что же общего между новым значением и значением прежним? Быть может, иногда и трудно определить этот третий член сравнения, это tertium comparationis, но несомненно, что такой член всегда есть. Общим признаком между сравниваемыми предметами в данном выражении (*в лес)* служит движение *прочь, от дома, вон.*

Самое слово *вон* объясняется таким же образом: *вон* у нас наречие, сохраняющее значение винительного падежа (куда); *вне* есть явный местный падеж. Стало быть, здесь мы имеем дело с существительным, которого падежи до сих пор ясны. При этом существительном (*вънъ* в древне-

русском языке) имеется старинное слово *изъвъна* в значении «наружная сторона». Поэтому можно с недоверием отнестись к сближениям этого слова, например, с санскритским *vina,* которое значит «без»; напротив, до того, что значит наше *вон,* мы доходим на основании иных соображений, а именно — на основании сравнения этого выражения с аналогичными ему в других языках. Так, в латинском находим весьма конкретное слово *foras,* по-русски *на двор,* по-сербски *на поле, на полю,* и потому можно придать значение мнению проф. Ягича, которое в фонетическом отношении не встречает никаких препятствий,— что *вънъ* есть то же самое слово, которое в санскрите звучит *vana* и означает «лес»*. Таким образом, если примем в наших примерах слово *в лес* не в его прямом, а в переносном значении, то есть в значении, равном *вон,* — в ту сторону, противоположную всему домашнему, дружескому, симпатичному, то это значение в данном слове изображено или представлено одним признаком, взятым из первого (прямого) значения. Этот признак, связующий второе значение с первым, называется *представлением, средством сравнения,* — менее точно *образом, символом.* Всякое удачное этимологическое исследование неясного слова, то есть всякая удачная попытка ответить на вопрос, почему мы, например, говорим: «В этом деле я дома», — непременно ведет к открытию представления, связующего значение этого слова с значением предшествующего. Предшествующее слово точно так же связано со своим предшествующим, это опять со своим,— и так в недосягаемую глубину.

Представление есть признак, взятый из значения предшествующего слова и служащий знаком значения данного слова.

Таким образом, в словах вообще различаются два момента, два периода жизни: 1) когда слово состоит не менее как из трех элементов, то есть из внешней формы (единство звука), знака (представления) и значения; 2) когда представление исчезает и значение непосредственно примыкает к слову.

IV

Зачем человеку слово? Известно, что композиторы могут писать музыку, не играя и не напевая; есть игроки в шахматы, которые играют, не глядя на доску, и даже одновременно ведут несколько партий; но, конечно, помимо

особенной способности к тому и другому, в этом случае нужно предположить и продолжительное упражнение: первоначально, чтобы играть в шахматы, нужно иметь перед собою доску, и чтобы сочинить музыкальный мотив, нужно напевать его. Таким же самым образом для сознательной деятельности мысли нужно иметь перед собой эту мысль как внешний предмет, другими словами — объективировать ее, и тем более это нужно, чем слабее мыслительная сила или, что́ то же, чем сложнее самая работа мысли. Поэтому можно считать вероятным то наблюдение, что чем первобытнее человек, тем менее возможно для него беззвучное мышление; да и мы сами, если постараемся уловить себя, остановить бессознательное течение нашей мысли, также заметим, что, думая сознательно, а не образами (как во сне), не мечтая, мы в то же время и говорим, хотя и беззвучно.

Итак, слово для самого говорящего есть средство объективировать свою мысль. Это не значит, чтобы слово было средством выражать уже готовую мысль, ибо если бы мысль уже раз была готова, то зачем ее объективировать. Мы бы уже тогда сразу стояли на ступени того шахматиста, который играет, не глядя на доску. Нет, слово есть средство преобразовывать впечатление для создания новой мысли. Между преобразованием и созданием нет противоречия: ведь творчество природы есть не более как преобразование, и всякое человеческое творчество есть также видоизменение уже существующих элементов. Так как мысль, очевидно, возникает в самом мыслящем лице, хотя и не без влияния на нее других лиц, то, стало быть, *слово* и вообще *язык* нужны прежде всего для самого говорящего. Это положение казалось бы очень простым, но на самом деле только в XIX столетии оно выражено ясно (В. Гумбольдтом) и до сих пор не может считаться популярным, так как есть ученые, которые не видят прямых последствий этой мысли.

Как же служит слово для преобразования, так сказать, дословесных элементов мысли? Чтобы ответить на этот вопрос, мы не можем возвращаться к до-словесному периоду мысли и говорить о *безусловном* начале языка, — о том, ка́к человек превратился из неговорящего в говорящего. История, как бы широко ее ни понимали, уже застает человека говорящим. В ребенке период речи почти незаметно для нас сменяет период бессловесности, хотя, конечно, на этом поле может быть сделано много наблюдений, и здесь мы могли бы дойти до вероятных заключе-

ний и относительно первобытного человечества. Таким образом, можно ответить на предложенный вопрос только на основании наблюдений над тем, что́ происходит в нас самих, что́ вносит новое слово в мысль, которая и до того уже пользовалась словом. Чтобы приблизительно судить о том, что́ могло заключаться в мысли до языка, надо было бы вычесть из наличного состава нашей мысли все, что́ не дано чувственными восприятиями. Эта работа весьма трудная и сложная; результаты ее можно только наметить в общих чертах, хотя маленькие опыты в этом роде нетрудно сделать и самим. Прочтите или проговорите любую фразу из тех, которые нами произносятся и повторяются постоянно, и спрашивайте себя по поводу каждого слова, дано ли оно непосредственно чувственными восприятиями или нет. Из самого небольшого опыта можно убедиться, что в нашем внутреннем мире — том мире, который каждый носит в себе,— лишь самое незначительное количество комплексов находится в непосредственной связи с чувственными восприятиями. Мы говорим, например: «Черная птица летит». Разве мы видим птицу, ее качество (черная) и то, что она летит? В чувственном восприятии черной летящей птицы, в том образе, который дает нам образ, не дано ни действующее лицо (субстанция), ни его качество, ни его действие, и все это прибавлено нашею мыслью — мыслью сознательною.

Уже здесь можно сказать, что все это прибавлено *языком,* то есть мышлением при помощи языка. То, что я отделяю летящую птицу от того фона, на котором она мне рисуется, конечно, условлено до известной степени чувственным восприятием, и вообще можно сказать, что в до-словесном состоянии языка могли быть объединены известные связки впечатлений, потому что то, что́ я называю летящею черною птицею, есть масса впечатлений; но самое содержание этих связок тогда не было разложено, расчленено. Кроме этого, существовала целая масса несвязных, но соединенных в такие связки впечатлений. Допустим, что перед нами находится животное и мы в положении Адама, который должен дать ему наименование; допустим, что в первый раз корова называется коровой: что́ извлекает себе мысль из этого? Слово «корова» одно из тех, которые допускают удовлетворительно объяснение. Полногласная форма «корова» по известному закону предполагает до-славянское «карва», которому буквально соответствует в зенде прилагательное *çrva (сърва) = рогатый; в греческом языке* κεραός (= κεραθός, у Гомера посто-

янный эпитет оленя); в латинском *cervus.* Следовательно, корова в этом слове названа *рогатою;* но самое это слово по признаку, в нем заключенному, предполагает уже слово для означения рога. Стало быть, и в этом случае мы имеем дело не с началом, а с продолжением; но о начале мы можем судить по качеству продолжения, ибо никогда мысль человеческая не доходит до самого начала. Когда человек впервые употребил слово «корова», то в его «мозговом аппарате» произошел следующий процесс: «то, что́ я вижу, сходно по признаку рога с тем, что́ я знал прежде».

Пусть новое впечатление будет *x;* признак, по которому оно обозначено,— *a;* прежнее впечатление — *A.* Тогда весь процесс превратится в сравнение: *x* есть для меня то же (= сходно для меня с тем), что́ я прежде назвал *A.* Конечно, при таком сравнении самое средство сравнения *(a)* не будет выражено.

Если это так (а нет повода думать, что это не так), то, следовательно, каждое слово, отдельно произнесенное, есть уже *сумма,* то есть объясняет новое восприятие через сравнение его с прежним, с коим новое сходно в одном пункте. Этот-то пункт и есть *представление.* Допустим, что чувственное представление коровы уже было связано до слова, то есть я видел, ка́к она двигалась, как фон, на котором она мне представлялась, изменялся, а признаки ее оставались неизменными. Таким образом, количество признаков было объединено и прежде, а *представление лишь дало сознание единства.* Иметь известное восприятие и знать, что мы его имеем,— это два дела разные: первое свойственно и животным, второе — только человеку. Как, по-видимому, ни ничтожна эта разница, но ею условлена вся дальнейшая разница в развитии человека и животных. *Представление по отношению к значению может быть названо образом значения.* Обратите внимание на то, в каком отношении находится здесь образ к значению. *Значение,* то есть то, что в слове дано чувственным восприятием, *представляет множество признаков; представление только один.* Следовательно, из значения в представлении устранено все, кроме того, что почему-то показалось существенным. Это обстоятельство облегчает обобщение, потому что как скоро в корове представим существенным то, что она рогата, а все остальное отодвинем на второй план, то тем самым мы даем себе возможность в первый же раз, как нам представляется олень, и его отнести в ту же группу. В греческом языке κεραός служит постоянным эпитетом

оленя, а в латинском уже *cervus* и прямо значит олень. Итак, обобщая этот частный случай, можем сказать, что *представление, устраняя массу признаков значения, облегчает обобщение,* — и обобщение не в том только направлении, что, например, под одно название «корова» мы подведем разных коров (пестрых, рыжих, серых и проч.), но и в том, что под то же название мы подведем и оленя. Таким образом, мы видим, как в процессе образования новых слов установлялась классификация наблюдаемых явлений.

Когда я увидел перед собою корову до названия ее словом, то это восприятие могло быть названо зародышем того, что́ мы можем означить словом «предмет (объект) мысли». Предмет мысли не есть только совокупность (сумма) признаков, его составляющих, он не есть только $a + b + c + d$, но заключает в себе возможность и новых признаков, вовсе не данных. Можно думать, что, лишь объединив чувственные образы посредством представления, мы создаем такой объект мысли, которого содержание способно развиваться, — создаем формы, в которые удобно будет ложиться всякий новый признак. Словом, здесь вместо множества признаков поставлен один, и когда мысль возвращается вновь к предмету, уже раньше узнанному и знакомому, то ей достаточно привести в сознание этот один признак. *Работа мысли через это упрощается, и тем достигается возможность в данный промежуток времени обнимать мыслью указание на гораздо большее количество содержания. Когда мы говорим, мы затрагиваем огромное количество комплексов мысли, но в свою речь вводим только намеки на них.* Это похоже на то, что́ совершается в торговле, когда меновая торговля заменяется денежною или когда такие знаки ценности, как металл, кожи, раковины, заменяются бумажными деньгами. То, что́ делает представление с чувственными восприятиями (со значением) (то есть *все это сокращение труда мысли),* похоже на то, когда мысли заменяются алгебраическими знаками, благодаря чему сложные численные задачи сводятся к простым отношениям. [А сокращение труда мысли дает ей возможность ворочать все бо́льшими и бо́льшими массами, то есть получается та *экономия,* сокращение труда, о чем за 20 лет до известных трудов Э. Маха так блестяще сообщил с кафедры своим немногочисленным слушателям А. А. Потебня, этот удивительно глубокий гений, с громаднейшей способностью обобщения *.]

V

Нужно помнить, что слово имеет две формы: 1) слово с живым представлением и 2) с забытым представлением. Вторая форма всегда ведет к первой, если мы только отыскиваем значение этого слова. Было указано выше на предшествующее значение слова «корова»; возьмем теперь другие примеры.

χείρ (рука); εὐχερής = такой, которого легко взять, удобный, легкий.

В санскрите корень *bhar* (брать),— более позднее = *har* (harati = он берет).

Следовательно, χείρ = рука как берущая.

Рѫка: литовск. *rinkti* (основная форма *rapk)* = собирать.

Пьрсть: санскр. *prç* = прикасаться.

Трава: церковнослав. *тру-ти,* есть; следовательно, трава = снедь. Слово это напоминает по своему образованию греч. βοτάνη при βόδκω (это последнее сближают с лат. *vescor).* Если обратить внимание на то, что человек только тогда мог уже назвать корм скота *травою,* когда имел знакомство уже со значением слова *есть,* — и притом со значением не отвлеченным, не вырванным из связи, как это в нашем глаголе; если далее заметим, что чувственный образ травы как снеди заключает в себе много признаков, из которых для образования слова выбран лишь один, и что так бывает во всех подобных случаях,— то будет понятно, если вообще скажем, что при возникновении слова действие мысли есть сравнение двух мысленных комплексов (связок), а именно — вновь познаваемого *(x)* и прежде познанного *(A),* причем между тем и другим оказывается точка соприкосновения *(a).* Это *a* есть представление, иначе — средство сравнения, tertium comparationis, знак значения, символ. При этом во всяком вновь возникающем слове обозначение его значения знаком есть всегда иносказание, аллегория, так как между одним признаком (представлением) и массою признаков (значение) всегда находится значительное расстояние. Сравнение с целью познания нового не есть математическое уравнение, потому что, если я говорю «$\angle ABC = \angle ABD$», то для меня все равно, который бы из этих углов ни был поставлен прежде: обе эти величины для меня равно известны. Кроме того, в математическом уравнении величин уравниваются тем самым и их части; очевидно, что в том сравнении, о котором мы говорим, не то. Нам дается *A,* из которого *a* не выделено, и через выделение этого *a* мы

покоряем своему познанию *x*. Какую же пользу приносит для мысли этот процесс? На какую новую ступень переводится мысль актом познания, совершающегося в слове? Этот вопрос большой важности, но трудный и в отношении многих частностей не вполне ясный. *Познание, совершающееся в слове, есть второе знание* (notio secunda). Положим, что у меня уже есть одновременная связка признаков в траве приблизительно в том виде, в каком эта связка существует у коровы; но в качестве человека я эту связку вновь подвергаю своему наблюдению. Если знание, общее у человека с животными, можно назвать знанием, то достигаемое мною новое знание можно назвать *вторичным*. Оно заключает в себе:

1) *Сознание единства признаков, данных в комплексе. Из безразличного большого количества признаков* (трава *растет,* трава *вянет,* трава *зелена)* я выделил один и сделал его центром, около которого группируются остальные.

2) *Облегчение сознательного обобщения.* Когда я сделал центром связки один признак, то этим самым я *облегчил* сознательное обобщение, потому что всякое новое восприятие, всякий новый чувственный образ, лишь бы только в нем был признак, выделенный представлением, будет укладываться уже в готовые рамки.

3) Когда дано представление, связанное со звуком, то мне каждый раз, когда понадобится, не нужно вводить в дело *всего* значения, а можно ограничиться только *заместителем* этого значения. Другими словами, *представление замещает собою чувственный образ, и так как оно просто, то этим достигается быстрота мысли.* В течение какой-нибудь минуты мы произносим значительное количество слов, что же? разве каждый раз при этом мы представляем себе содержание каждого произносимого слова? Нет, мы проводим только заместителей их значений.

4) Первое простое слово есть уже суждение, потому что мы мысленно, про себя, говорим: *x* есть для меня то, что я прежде познал как *A;* корова есть для меня в этом слове нечто рогатое. В этом суждении я произношу только одно слово «корова». Затем суждение, выраженное в одном слове, входит в сочетание с другими словами (суждениями), и таким образом получается целая цепь суждений: «то, что я представляю себе поедаемым (= трава), я в то же время представляю себе зеленым»; «то, что я представляю себе поедаемым, растет... вянет... сохнет... косится» и т. д. Представим себе, что каждое из слов, составляющих сказуемые в этих предложениях, само по се-

бе есть центр значений. Таким образом я устанавливаю сознательную связь между такими словами, как трава (то есть таким комплексом значений, который обозначен этим признаком), целым рядом других комплексов или слов. Здесь, следовательно, происходит расчленение чувственного образа травы на отдельные его признаки и восприятие или чувственный образ через то обращается в понятие. Разница между чувственным образом и понятием та, что чувственный образ есть нерасчлененный комплекс почти одновременно данных признаков: я смотрю на траву, и все, что я в этом случае знаю о ней, составляет просто один момент моего душевного состояния. По крайней мере, если и произошло во мне объединение связки впечатлений (трава), обобщение чувственного образа травы, слияние его частей, то без моего ведома, бессознательно. Иное дело, когда я этот чувственный образ, эту объединенную чувствами связку впечатлений превращаю в понятие: одновременность известного количества признаков превращается в последовательность, ибо психологически понятие есть всегда процесс, длинный ряд. Если мы рассматриваем понятие как комплекс единовременных признаков, то это не что иное, как выдумка.

Какое значение для нас может иметь такое расчленение образа? Вместо ответа на этот вопрос можно сослаться на следующее место из Спенсера [110, т. 1, с. 114—115]. Это место имеет в виду доказать, что от степени разложения комплекса признаков в ряд прямо зависит верность умозаключения.

«Чтобы понять важную черту, отличающую понятия дикого состояния, следует рассмотреть, что́ происходит, когда сложные объекты и отношения мыслятся так, как простые. Только с увеличением знания и с превращением наблюдения из случайного в преднамеренное и критическое становится возможным усмотрение того факта, что способность какого-либо деятеля к произведению свойственного ему эффекта может зависеть от какого-либо одного его свойства с исключением всех остальных, или от какой-нибудь одной его части с исключением всех остальных, или не от одного какого-либо его свойства или части, но от их взаимной комбинации. Вопрос о том, какое именно свойство данного сложного целого определяет его действие, может быть решен только после того, как анализ достиг некоторой высоты, а до этого момента действие известного тела необходимо понимается как принадлежность всему целому безразлично. Далее, это

неанализированное целое понимается как стоящее к своему неанализированному эффекту в некотором тоже неанализированном отношении. Эта особенность первобытной мысли так важна по своему влиянию на свойства первобытных понятий, что мы должны рассмотреть ее ближе.

Обозначим различные свойства (атрибуты) какого-либо предмета (объекта) — например, морской раковины, называемой змеиною головкой, буквами *A, B, C, D, E* и проч., а отношения между ними — буквами *h, x, y, z*. Способность этого предмета производить свойственный ему эффект, состоящий в концентрации звука перед нашим ухом, зависит отчасти от гладкости его внутренней поверхности (которую мы обозначим через *C)* и отчасти от тех отношений между частями этой поверхности, которые составляют ее форму (которые мы обозначаем через *y).* Теперь, чтобы понять, что способность раковины концентрировать звук происходит именно так, нужно уметь отделить в мысли *C* и *y* от всех остальных свойств и отношений данного предмета. Пока это не будет сделано, до тех пор звукоувеличивающая способность раковины не может быть познана как не зависящая от ее цвета, твердости или наружных шероховатостей (предполагая, что все эти качества могут быть мыслимы отдельно, как свойства). Очевидно, что пока не явится уменье различать атрибуты, до тех пор эта способность раковины может быть представляема себе только как принадлежащая ей вообще, — как заключенная во всем ее целом» [110, т. 1, с. 114—115].

Чтобы радикально опровергнуть такое мнение, являющееся результатом отсутствия разложения целого на его части, необходимо сделать ряд опытов. Для того, чтобы, например, отказаться от мнения, что раковина шумит, потому что вспоминает о шуме моря (чтó может сделать всякий ребенок — и совершенно правильно с своей точки зрения, исходя из неразложимого целого), человеку необходимо прикладывать к уху другие предметы подобного строения, не имеющие ничего общего с морем, а замечать, что и они также производят шум. Но уже и для систематического произведения таких опытов нужно выделить признаки.

Этот способ ложного умозаключения от неразложенных психологических целостей, предшествующих анали-

зу, производимому языком, играет большую роль в истории. Примеры в том же сочинении Спенсера: «Атрибуты или свойства, как мы их понимаем, недоступны для понимания дикаря... Он ассоциирует особенную способность с раковиною телесно, смотрит на нее как на стоящую к раковине в таком же отношении, в каком стоит к камню его вес,— то есть представляет ее себе как сосуществующую с каждой частью раковины. Отсюда объясняются некоторые верования, замечаемые повсюду у нецивилизованных народов. Известная специальная сила, обнаруживаемая каким-либо предметом или частью его, принадлежит, по мнению дикаря, этому предмету или этой части таким образом, что может быть обеспечена за ним (дикарем), если он съест этот предмет или часть или будет иметь их в своем обладании» [Там же, с. 115]. Другими словами, дикарь полагает, что если целое обладает известными свойствами, то и всякая часть такого целого обладает теми же свойствами. Убивается враг,— и для обладания его храбростью съедается его сердце (племя дакота) или для приобретения его дальнозоркости — его глаза (новозеландцы). Все это совершенно правильные способы заключения от нерасчлененного целого. Такие же примеры мы можем найти и среди нас. Сюда относятся все чары на след. Надобно, положим, заставить человека полюбить,— так сказать, подчинить всего его себе; но вместо всего человека берется *часть* его, след, волос и проч., и над этой частью производятся операции, долженствующие оказать действие на целое.

Пока мы говорим о действии слова, не выходя за пределы наблюдения над личностью, наши заключения могут быть шатки; всегда желательно найти примеры в истории, и тогда в эффекте слова уже невозможно сомневаться. Все рассмотренные свойства слова вытекают из одного основного: человек потому выше животного, что он в слове обладает средством объединить свою мощь и таким образом подчинить ее вновь своему познанию. Этим обусловлен прогресс человеческой жизни. Кроме человека, никто не говорит так, как человек; для животного звуки не служат объектом, который бы облегчал самонаблюдение. Что слово одно только указывает на процессы, совершающиеся в нас,— это не подлежит сомнению, но будет яснее, когда мы это увидим в увеличенном виде — в истории человека.

VI

Уже при самом возникновении слова между представлением и значением (= совокупностью признаков, заключенных в образе) существует неравенство; другими словами, всегда в значении заключено более, чем в представлении. Слово как представление служит только точкою опоры или местом прикрепления разнообразных признаков. Жизнь слова с психологической, внутренней стороны состоит в применении его к новым признакам, и каждое такое применение увеличивает его содержание. Вместе с этим растет несоответствие между представлением и значением: наконец, несоответствие это достигает до такой степени, что признак, заключенный в представлении, в ряду других признаков, составляющих значение, является несущественным, и это есть одна и притом главнейшая из причин *забвения представления.* В самой сущности слова, в том, чем оно живет, или, выражаясь более научно, в самой его функции, заключена необходимость того, что рано или поздно представление, служащее центром значения, забывается. Примеры этому можно видеть на каждом шагу. Вот несколько, взятых из Потта и приводимых им в примечании к одному месту в сочинении В. Гумбольдта*.

Virtus — мужество, свойство мужа; таким образом, *virtus* женщины — вещь немыслимая; но судьба этого слова такова, что мы применяем его к человеку независимо от его пола, и в таком случае какой же смысл имеет для нас признак, заключенный в представлении? Мы, естественно, забываем его, хотя и звуки не изменились или мало изменились.

Humour (юмор). Не вдаваясь в разъяснение того, что́ разумеется под этим словом в теории поэзии, замечу, что представление этого слова (*humor* — влага) имело первоначально смысл, потому что сокам человеческого тела приписывалось влияние на состояние чувств. Думали, что от них зависит веселое или печальное состояние человеческого духа. При современных взглядах на психофизиологические процессы представление сока, жидкости для нас в этом слове невозможно, и потому мы его забыли.

Laune — прихоть, изменчивое состояние духа. Кто произносит это слово, тот, конечно, не думает, что это то самое слово, которое является в латинском языке в форме — *luna* (луна). Употреблялось оно относительно измен-

чивости счастья на том основании, что и луна изменчива, имеет фазы.

Возьмем русское выражение. Кто говорит, например, что такой-то класс народа беспочвен, тот с этим связывает такое количество разнообразных признаков, что основной признак (представление) данного слова (*почва* = *подшва* = нечто подшитое, сравни *подошва)* не имеет никакого значения. Подобным образом в выражении: «ваше мнение неосновательно, лишено основы», представление, заимствованное от известного ряда нитей, называемого ткачами основой, не то что забыто или стерто, а является до такой степени несущественным, что мы его не воспроизводим и говорим «основа» в смысле «почва» или «βάτις». Это, однако, не все равно. Βάτις соответствует санскритскому *gatis* — ход, шаг и получило значение *основы* от подхода, приступки, пьедестала статуи.

Причина забвения представления в слове заключается главным образом в той функции, для которой предназначено слово,— функции собирания признаков около одного, служащего центром; как скоро их собралось столько, что признак, выраженный в представлении, оказался несущественным,— оно забывается. Таким образом, широкое и глубокое значение слова стремится оторваться от сравнительно ничтожного представления.

Итак, представление забывается; но как скоро мы применяем слово хотя бы и с забытым представлением к новому значению, происходит новое представление с явственным значением. Всякое новое применение слова, как уже сказано, есть создание слова. Если делаемый при этом в сознании шаг не крупен, то мы называем это — только *расширением значения;* если же он крупен, то создается новое слово, и в этом случае является новое представление.

Стремясь оторваться от представления в слове, мысль производит новое слово с ясным представлением. Эта непрерывная борьба мысли со словом при благоприятных условиях, при свежести духовных сил производит все более и более усовершенствований в языке и обогащает его содержание.

Например, слово *virtus* мы применяли к разным случаям и дошли до значения *добродетели* вообще, без различия пола. Применяем это слово еще дальше и говорим, что соль *en vertue de* таких-то своих качеств производит то-то и то-то. Здесь *vertue* есть новое слово, хотя звуки остались те же. Что же мы при этом сделали? Мы сравнили вещь,

имеющую определенные свойства, с известным строем человеческой души (добродетелью) и из этого последнего круга признаков извлекли один для обозначения свойства вообще. При этом следует обратить внимание на то, что все радикальные изменения в слове, а в том числе и образование новых слов,— все это происходит на том пути, на который оно вступило с самого начала,— другими словами, в силу естественной функции самого слова. А может ли этимологическое исследование восстановить свежесть представления в слове?

Есть известное растение (melilotus officinalis), называемое по-малорусски *буркун,* по-великорусски *донник.* Что значит *донник* для обыкновенного сознания, не ясно; нужно предположить, что это значит: «растение, имеющее отношение к болезни, называемой в старинных памятниках *дъна*». Предположим, что это объяснение верно. Станет ли тогда этот признак растения melilotus officinalis для обыкновенного сознания существенным, то есть настолько важным, что его стоит помнить? Всякий, занимавшийся рассмотрением растений вообще и этого в частности, наберет такое количество признаков, относящихся к внешнему виду и внутреннему строению частей, что отношение этого растения к болезни *дъна,* которой свойства даже не вполне нам ясны, не будет иметь в этом кругу признаков ровно никакого значения. Данное объяснение указывает только на причину возникновения слова. Это аналогично с тем, что делает история искусства, показывая, почему возникли известные образы и какое они производили впечатление в свое время. Этим она прибавляет нечто к нашему вниманию и может повлиять и на нашу производительность; но раз эти образы устарели и не производят в нас эстетического удовольствия, никакая история их осветить не может. Есть археологи, которые восхищаются произведениями мастеров, предшествовавших Рафаэлю, и изучают их. Последнее, конечно, похвально, но, что бы они ни говорили, а произведения какого-нибудь Beato-Angelico не будут нравиться нам даже настолько, насколько нравятся посредственные картины современных художников.

Из сказанного видно, что в языке непременно должны одновременно существовать слова óбразные (с ясным представлением) и безóбразные (с забытым представлением), первые могут становиться безóбразными, расширяя свое значение, а вторые — óбразными, применяясь в новом направлении. Развитие языка совершается при по-

средстве затемнения представления и возникновения новых слов с ясным представлением. Если деятельность мысли энергична, то в языке должно заключаться большое количество слов свежих. Поэтому совершенно ошибочно мнение, что языки с течением времени становятся менее óбразными. Это было бы лишь в том случае возможно, когда бы новые слова не создавались.

Итак, *слово, рассматриваемое со стороны его нужности для говорящего, есть средство объединения образа, обобщения, анализа образа.*

Теперь посмотрим на слово с другой стороны. В действительности язык развивается только в обществе, и потому другая сторона жизни слова состоит в его понимании слушающим. Уединенная работа мысли может быть успешна только на значительной ступени развития и при пользовании некоторыми суррогатами общества (письмом, книгами). Это до такой степени очевидно, что современное лишение общества и его суррогатов, какому, например, подвергаются приговоренные к одиночному заключению, прямо понижает уровень развития и может довести до тупоумия, до сумасшествия. Наоборот, нетрудно заметить, что только одушевление спора, убеждение, что нас понимают, возражают или соглашаются с нами, служит возбуждением для говорящего и рождает новые достоинства речи, которые не сказываются при уединенном мышлении. Усовершенствование языка стоит в прямом отношении к степени живости обмена мыслей в обществе,— обмена, который обусловливается сходством человеческой природы и еще более сходством между лицами, составляющими известные отделы человечества (племя, народ).

Как происходит понимание? Когда человек, указывая на корову, произносит: «корова!», то он думает приблизительно следующее: «то, что я вижу, есть для меня рогатое». Здесь новое, чисто личное восприятие через представление приводится в связь с прежде познанным и объясняется этим последним. Что же при этом получает слушающий? Он слышит звуки и может воспроизвести их в силу своего сходства с говорящим, и они будят в нем отношение к сочетанию признаков, которое (сочетание) он прежде выразил в подобных же звуках. Понимая, он думает: «эти звуки для меня значат нечто, представляемое мною рогатым». Допустим, что оба видят один и тот же предмет и что указание (движение со стороны говорящего) не оставляет никакого сомнения в понимающем, что

речь идет о видимом им. Окажется, что чувственный образ коровы в том и другом различен. Во-первых, точки в пространстве, занимаемые тем и другим, не могут быть тождественны, а если бы они и поменялись местами, то смотрели бы на предмет в разные времена. Во-вторых, глаза, как стекла, так или иначе преломляют лучи, и, следовательно, впечатления зрения в двух субъектах аналогичны, но различны. В-третьих, если эти впечатления повторялись и накладывались одно на другое, то сочетания признаков, воспринятых разновременно, в разных лицах будут безгранично разнообразны. Следовательно, значение, группа признаков объясняемого, составилось в говорящем и понимающем самостоятельно и потому различно. Меньше всего различия в звуке и представлении, и когда я говорю, а меня некто слушает, то мы сходимся с ним только в этом одном пункте. Графически это можно представить в виде двух конусов, сходящихся остриями и в остальных частях своих не совпадающих.

Таким образом, говоря словами В. Гумбольдта, всякое понимание есть вместе непонимание, всякое согласие в мыслях — вместе несогласие*. Когда я говорю, а меня понимают, то я не перекладываю целиком мысли из своей головы в другую,— подобно тому, как пламя свечи не дробится, когда я от него зажигаю другую свечу, ибо в каждой свече воспламеняются свои газы. Каждое лицо с психологической стороны есть нечто вполне замкнутое, в котором нет ничего, кроме произведенного им самодеятельно. Эта самодеятельность, без сомнения, может быть вызвана чем-нибудь извне. Чтобы думать, нужно создать (а как всякое создание есть собственное преобразование, то преобразовать) содержание своей мысли, и, таким образом, при понимании мысль говорящего не передается, но слушающий, понимая, создает свою мысль.

Думать при произнесении известного слова то же самое, что думает другой, значило бы перестать быть самим собою; поэтому понимание в смысле тождества мысли говорящего и слушающего есть иллюзия, в которой действительным оказывается только некоторое сходство, аналогичность между ними, объясняемые сходством других сторон человеческой природы. Наше слово действует на других, но при этом оно устанавливает между замкнутыми в себе личностями связь, не уравнивая содержание этих личностей, а настраивая их гармонически. В процессе понимания те же основные черты слова, что́ и в речи: речь и понимание суть лишь разные стороны одного и то-

го же явления. Рассмотрение процесса понимания служит лишь разъяснением того, что язык есть средство или, лучше, система средств видоизменения или создания мысли. Если бы язык был выражением готовой, уже сложившейся мысли, то он имел бы значение только для своего создателя, то есть понимание состояло бы только в передаче мысли, а не в ее возбуждении, что́, по сказанному выше, немыслимо.

VII

Теперь вопрос об отношении поэзии к слову.

Если судить по учебникам и разным журнальным критическим статьям, то невольно приходим к убеждению, что поэзию объясняют при помощи терминов, которые частью сами нуждаются в объяснении, частью даже и необъяснимы. Возьмем отрывок из элементарного учебника А. Галахова, где что ни слово — то вопрос: «Поэзия как искусство представляет сущность предметов, их идею — не отвлеченно, не в суждениях, а образами»*. «Поэзия *как искусство»*. Значит, если понадобилось прибавить эти слова, то есть поэзия и не как искусство, в таком случае, что же она такое? Или, быть может, автор имел при этом в виду возможность дурных поэтических произведений, — так это напрасно: отвечая на вопрос, что такое сапожник и сапоги, не следует иметь в виду, что есть неумелые сапожники и дурные сапоги.

«Представляет *сущность* предметов...». А что́ такое сущность? И если такая вещь существует, то подлежит ли она познанию? Ведь мы познаем только признаки, а совокупность их вовсе не составит сущности. Скорее можно думать, что сущность понятие трансцендентальное.

«Их идею...». Какова же, например, идея стола? Совокупность его признаков, будучи разложена в ряд, составит понятие; если же мы, закрыв глаза, вызовем в своем представлении одновременно все эти признаки, то получим чувственный образ стола. А что такое *идея* стола? Если она и есть, то не настолько ясна и понятна, чтобы ее вводить в определение.

«Не отвлеченно, то есть не в суждениях». А как же? — можно спросить. Ведь суждение — это такая общая форма мысли, что избавиться от нее мы не можем. Как же это поэзия освобождает нас от суждений? Когда Пушкин, например, говорит: «Безумных лет угасшее веселье»

и т. д., то разве он не судит и не заставляет нас воспроизводить суждения?

Далее в той же книге говорится о «неразрывном единстве идей». Если же окажется, как надо полагать, что то́, нечто понятное, что есть в слове «идея», вносится в каждое художественное произведение каждым понимающим и, следовательно, выходит, что «сколько голов, столько умов»,— то куда же денется это «неразрывное единство идеи»? И так дальше в том же роде...

Двум состояниям мысли, сказывающимся в двух состояниях слова (в слове с живым и забытым представлением), в области более сложного мышления при помощи слова соответствует поэзия и проза. Их определение, в зародыше, лежит в определении этих двух состояний слова. *Поэзия и проза,* следуя словам В. Гумбольдта, суть явления языка*. С этим согласно и то, что, как язык есть деятельность, известный способ мышления, так и поэзия и проза суть тоже способы мышления, приемы мысли. Таким образом, уже здесь видим попытку дать определение не изолированное, которое потому уже было бы фальшиво, что поэзия не стоит особняком.

В слове мы различаем три элемента, и им соответствуют три такие же элемента во всяком поэтическом произведении, так что слово с ясным представлением само по себе должно быть названо поэтическим произведением. Разница — только в степени сложности. 1) Единству членораздельного звука, то есть внешней форме слова, соответствует внешняя форма поэтического произведения,— с тою разницею, что в сложном произведении разумеется не только звуковая, но вообще словесная, знаменательная в своих частях форма. Внешняя форма есть условие его восприятия и вместе с тем отличие поэтического произведения от произведений других искусств. 2) Представлению в слове — в поэтическом произведении соответствует *образ* или, если оно более сложно, известная *совокупность, ряд* образов. Поэтическому образу могут быть даны те же названия, которые приличны образу в слове, а именно: представление, знак, символ, внутренняя форма, средство сравнения. 3) Значению слова соответствует *значение* поэтического произведения, без нужды, по крайней мере для нас, называемое *идеею.*

Поэтический образ служит связью между внешней формой и значением. Форма условливает собою образ, образ вызывает значение. Это последнее может быть объяснено следующим образом: образ *применяется* к различ-

ным случаям, и в этом состоит его жизнь. Другое слово, простонародное, но весьма меткое, соответствует нашему «применяться» и одного с ним происхождения — «примеряться». С точки зрения этого слова, поэтический образ может быть назван примером и притчею (по объяснению старинного писателя, от того, что «притычеться», то есть применяется*). Чтобы более наглядно представить себе приведенное определение, нужно взять по возможности простое, каким, например, является всякая образная пословица.

«Не было снегу — не было и следу».

Это художественное произведение состоит из ряда слов, имеющих каждое особое значение, и это есть его внешняя форма. Второй элемент есть образ или пример, в силу которого каждый раз, применяя эту пословицу, мы создаем новое ее значение. Вот, например, считали человека таким-то, а обстоятельства выставили его в другом свете, и мы по поводу этого говорим: «Не было снегу, не было и следу». Все эти применения различны, но все идут в одном направлении и, следовательно, формально сходны. Если бы человек, например, зарвался бы в каком-нибудь предприятии и провалился, а мы применили бы к нему эту пословицу, то нам справедливо могли бы заметить, что наша пословица употреблена ни к селу ни к городу и к делу не идет. Если применения сделать нельзя, то, значит, как ни óбразны отдельные слова, цельности поэтического произведения нет, — да и нет самого поэтического произведения.

Возьмем теперь несколько пословиц, которые, как принято выражаться, высказывают одну и ту же мысль. У Горация есть место: «Quid quid delirant reges, plectuntur Achivi»[a]. Образ, очевидно, взят из истории Троянской войны и применяется во всяком случае, когда подчиненные без вины на себе испытывают неудобства от разногласия лиц, имеющих власть. Можем ли мы утверждать, что это значение, взятое в общем, будет равно значению нашей пословицы: «Паны скубуться — у мужиков чубы трещать»? Оба эти значения доступны обобщению. Сложив их вместе, мы можем отвлечь общее и устранить частное; но такому обобщению можно подвергнуть всякие, хотя бы и очень далекие друг от друга понятия, потому что все

---

[a] «Из-за сумасбродства царей страдают (простые) ахейцы». Гораций. «Послания», 1, 2, 14 (Пер. с лат.— *Примеч. сост.).*

они имеют в основании известные внешние явления, в которых всегда можно отыскать сходство. Хотя бы нам и казалось, что два поэтических образа производят один эффект, но это кажется лишь до поры, до ближайшего рассмотрения. При более внимательном наблюдении оказывается, что различные образы и настраивают нас различно.

Можно было бы собрать значительное число признаний самих поэтов в том, что самый процесс поэтического творчества является необходимым для них самих и период развития и завершения поэтической деятельности наступает вместе с завершением их собственного развития. Следует вспомнить только известное место из Лермонтова: «Этот дикий бред преследовал*...» и т. д. Это то же самое, что мы находим у Пушкина в его «Разговоре книгопродавца с поэтом».

У Тютчева в стихотворении «Поэзия»:

Среди громов, среди огней,
Среди клокочущих страстей,
В стихийном, пламенном раздоре,
Она с небес слетает к нам —
Небесная к земным сынам,
С лазурной ясностью во взоре —
И на бунтующее море
Льет примирительный елей.

Из трех элементов поэтического произведения — внешней формы, образа и значения — первые два представляют нечто объективное. Что внешняя форма доступна нашему исследованию — это не требует объяснения; что касается до образа, то в состав его, кроме личных условий жизни поэта, входит предание, усвоенное им (поэтом) и доступное исследованию. Образы поэтические, как оказывается a posteriori, могут иметь длинную родословную, теряющуюся в отдаленных веках, каковы, например, образы народной поэзии; точно так же и в личной жизни поэта находим многое, что может до известной степени объяснить нам происхождение образа. Исследование, направленное в эту сторону, и составит *объективную,* то есть единственно научную *критику.* Что же касается до третьего элемента, то есть значения поэтического произведения для самого поэта, то об этом можно говорить лишь настолько, насколько дает нам право говорить самый образ, а образ всегда находится в значительном расстоянии от своего значения, ибо он так к нему относится, как представление в слове относится к значению его. Сознание этого расстояния подает иногда повод

к жалобам на невыразимость мысли. Сюда относятся многие интересные места у поэтов, например, у Тютчева в стихотворении «Silentium!»:

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои!
Пускай в душевной глубине
Встают и заходят оне,
Безмолвно, как звезды в ночи,—
Любуйся ими — и молчи.

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь... и т. д.

Ложь, потому что значение слова не передается.

Какой эффект получается, если мы какое-нибудь стихотворение (вообще поэтическую речь) превратим в прозу, изложим своими словами, речью немерною? Вопрос этот весьма важен, ибо им определяется различие между поэзией и прозой. В этом случае (помимо порчи эстетического впечатления) получается либо изложение конкретного факта, либо общее положение, к которым мы должны уже применить общие приемы исследования и критики. Тут уже являются вопросы: да правда ли это? да действительно ли так? Раз созданный образ становится чем-то объективным, освобождается из-под власти художника и является чем-то посторонним для самого поэта,— поэт становится уже сам в ряды критиков и может вместе с нами ошибаться. Поэтому объяснения, стоящие вне произведения и даже исходящие от самого художника, бывают чаще всего не нужны, а иногда комичны, напоминая известную надпись: «се лев, а не собака». А такие объяснения бывают: сравни, например, четыре очерка Гончарова.* Во всяком случае, не говоря уже о том, что это объяснение субъективно, не подлежит сомнению, что ценность поэтического произведения, его живучесть или то, в силу чего оно целые века переходит из уст в уста, то, почему, например, известная пословица служит правилом в жизни, решеньем споров,— это зависит не от того неопределенного *X*, которое стояло перед первым создателем в виде вопроса, и не от того объяснения, которое дал бы сам автор или посторонний критик, а от неопределенной силы сцепления элементов самого образа. Нередко приходится слышать и читать о вечности образа, точнее, о вечности понимания, пользования им. Конечно, не кри-

тика произвела то, что и мы еще читаем «Одиссею» своим детям, не те общественные и семейные вопросы, которые волновали душу создателя поэмы, и не горячее желание разрешить эти проклятые вопросы. Можно было бы доказать на частных случаях (Гоголь), что влияние художественного образа на общественную жизнь не входило вовсе в намерение автора. В поэтическом образе так же, как и в слове, понимающий создает себе значение. Каждый раз применение поэтического произведения есть создание в смысле кристаллизации уже бывших в сознании стихий,— есть приведение этих стихий в известный порядок.

Если сказанное верно, то вытекают важные последствия для объяснения художественных произведений. Мы должны заботиться о том, чтобы объяснить состав и внутреннюю форму произведения и приготовить читающего к созданию своего значения,— но не более; если же мы сами сообщаем значение, то в этом случае не объясняем, а только говорим, чтó сами думаем по поводу данного поэтического произведения. Итак, мы должны признать относительную неподвижность образа и изменчивость его значения. Как посредством слова нельзя передать другому своей мысли, а можно только пробудить его собственную, так и в искусстве каждый случай понимания художественного образа есть случай воспроизведения этого образа и создания значения. Отсюда вытекает, что поэзия есть сколько произведение, столько же и деятельность. По словам Гумбольдта, «на язык нельзя смотреть как на нечто готовое, обозримое в целом и исподволь сообщимое, *он вечно создается,* притом так, что законы этого создания определены, но объем и некоторым образом даже род произведения остаются неопределенными*»; он, следовательно, есть не ἔργον, а ἐνέργεια, нечто постоянно создающееся. Этим объясняется явление, кажущееся на первый взгляд странным, что произведения грубых и темных веков оказывались высокохудожественными в глазах людей просвещенных. Однако ничто не вечно: есть условия, при которых способность понимать поэтические произведения исчезает и связь поэтических образов с действительностью в смысле совокупности наших реальных представлений становится настолько темна, что для понимания этой связи требуются комментарии.

Таким образом, возвращаясь к ходячему определению, утверждающему, что художественные произведения есть только соответствие идеи и образа, заметим, что

это — мысль непонятная и что гораздо было бы понятнее, если бы было сказано, что значение образа беспредельно, ибо практически назначить ему предел нельзя, как нельзя его назначить применению пословицы. С этой точки зрения, странны притязания критиков, требующих, чтобы поэтическое произведение говорило именно то, что вздумается им сказать. Камень, брошенный в воду, рисует круги на поверхности воды, и мы, однако, не можем по кругам судить о величине камня.

VIII

Итак, поэзия и проза представляют только усложнение явлений, наблюдаемых в отдельном слове. В этих усложненных процессах человеческой мысли есть полное соответствие этим явлениям. Словесное произведение, в котором для значения существенно необходим образ или, другими словами,— словесное произведение, которое служит для преобразования мысли посредством конкретного образа, есть произведение поэтическое. Еще иначе: поэзия, рассматриваемая как деятельность, есть создание сравнительно обширного значения при помощи единичного словесного образа. Здесь необходимо указать на основное условие существования поэзии, вне чего поэзия превращается в прозу, а именно: иносказательность, аллегорию, в обширном смысле этого понятия. На это, пожалуй, могут возразить: «Где же иносказательность или аллегория в таких поэтических произведениях, как «Евгений Онегин»? Ведь здесь поэт прямо рисует нам действительность, как она есть». Но все поэтические лица имеют для нас значение настолько, насколько они помогают нам группировать наши собственные наблюдения. Одна из форм подобной группировки состоит в том, что обрисованное поэтом лицо заставляет меня воскликнуть: «А это мне знакомо! Я такого встречал». Но ведь такого, в сущности, я никогда не встречал, и в этом смысле поэтический образ все-таки представляет иносказание. К этому определению поэзии следует прибавить параллельное ему определение прозы. Оно дано уже в том, что сказано о слове. Категории поэзии (кроме внешней формы) — образ и значение; категории науки и ее словесной формы — прозы суть: частный случай (факт) и общее положение (закон). Категории прозы *напоминают* только категории поэзии *образ* и *значение,* но во многом от них *отличны.* Чтобы на-

глядно представить себе, чем отличается прозаическая форма от поэтической, следует переделать поэтическое произведение в прозу.

Такая «переделка» не касается превращения стихотворной речи в нерифмованную и немерную, а нечто другое. Возьмем, например, любую образную пословицу: «своя рубашка ближе к телу» или «рубашка ближе к телу, чем кафтан». Это изречение есть поэтическое произведение только до тех пор, пока оно иносказательно. Прозаическая его переделка будет состоять в том, что мы или отсечем от образа его значение и тогда образ обратится в частный случай, или же устраним образ и оставим одно отвлеченное положение, которое можно формулировать так: эгоизм, субъективизм. Каждый раз, когда мы превращаем таким образом поэтическое произведение, когда мы вместо образа и значения, тесно между собою связанных, оставляем только одно,— каждый раз мы получаем в результате или выражение частного факта, или общего закона. Что же в таком случае есть прозаическое мышление? *Это — мышление в слове* (а можно думать и не словами, а музыкальными звуками, цветами, очертаниями), *при котором значение* (частный факт или общий закон) *выражается непосредственно, без помощи образа.*

Наука стремится к отождествлению закона с фактом — другими словами, к тому, чтобы каждый раз то, что мы называем фактом, рассматривалось с тех сторон, совокупность которых тождественна с законом. Данный треугольник может быть рассматриваем с бесчисленных точек зрения, но каждый раз мы рассматриваем его лишь с известной стороны, например, с точки зрения равенства внутренних углов двум прямым. Такое равенство или отождествление факта с законом есть стремление всякого знания. Если приводимый частный факт говорит не то, что общее положение, значит произошла ошибка.

С этой точки зрения можно сказать, что поэзия есть аллегория, а проза *есть тавтология или стремится стать* тавтологией (слово, точно выражающее то, что называется математическим равенством).

Это — идеал всякой научной деятельности.

Далее, мы видели, что в языке в отдельном слове форма без представления есть вторая ступень, возникающая из первой и без нее невозможная. Заключая по аналогии, следует ожидать, что наука должна органически возникать из поэтического мышления. Поэтическое мышление есть prius, без которого прозаическое мышление, как ро-

sterius, не может существовать. Если это положение верно, то мы получим совсем другой взгляд на мнения, высказанные Максом Мюллером*. Некоторые думали и думают, что поэтическое мышление есть такая ступень, которая может быть пережита, и в истории литературы искали указаний на падение поэтического творчества. Если бы это было справедливо, то какие последствия это имело бы для языка? Так как всякое новое слово есть поэтическое произведение, то в отношении языка это значило бы, что чем далее, тем менее возможности возникновения новых значений, понятий. На самом деле история литературы не подтверждает предположения о падении поэтического творчества. Наблюдения за ходом развития как отдельных личностей, так и целых народов подтверждают то положение, что обе формы мышления (поэтическое и научное) не *раз,* а *постоянно* находятся в таком взаимодействии, что первая способствует образованию второй, а вторая, раз образовавшись, условливает усложнение и усовершенствование новых поэтических образов.

Можно проще сказать: известные поэтические произведения (например, исторические романы В. Скотта, «Капитанская дочка» Пушкина), может быть, действительно были толчком к научным исследованиям, но сами они предполагают известную степень научной (в данном случае исторической) подготовки,— следовательно, так сказать, рождаются из науки; далее, возбужденные или новые научные исследования условливают то, что новейшие поэтические произведения уже будут сложны и совершенны. Вот почему исторического романа, который был бы совершенно таков, каковы романы В. Скотта, нельзя ожидать в наше время; если бы кто написал роман совершенно в вальтерскоттовском вкусе, то его вряд ли кто стал бы теперь читать. Но это не значит, чтобы талант В. Скотта был дюжинный; живи он в наше время, он сам стал бы писать иначе. Даже произведения не столь талантливых современных писателей превосходят его сочинения во многих отношениях.

Итак, если будет доказано, что между обеими формами мышления существует такая зависимость, что поэзия есть высшая форма человеческой мысли, что самая проза возникает из поэзии и невозможна без нее, то ясно, что, переведя научную деятельность в сферу чуждого языка, мы этим ослабим свою поэтическую деятельность, а косвенно лишим плодотворности и будущую научную деятельность.

ИЗ ЗАПИСОК ПО ТЕОРИИ СЛОВЕСНОСТИ. ФРАГМЕНТЫ

МЫШЛЕНИЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ И МИФИЧЕСКОЕ

Отношение понимания к поэтическому образу двояко.

а) Можно признавать образ лишь средством объяснения и в объясняемом пользоваться лишь некоторыми чертами образа, отбрасывая другие.

б) Можно целиком переносить образ в значение. При этом два случая: α) или мы приписываем такое понимание только поэту, сами же действительно или мнимо стоим на более возвышенной точке; β) или мы сами так понимаем, причем поэт может стоять или наравне с нами, или выше.

К α) относятся упреки Белинского* Пушкину, вытекающие из предположения, что Пушкин *«не смотрел на предмет глазами разума»,* что он навязывал свои личные ошибочные взгляды как правила, то есть, при всем таланте, будучи менее умен и образован, чем Белинский, выдавал неправду за истину. (О стихотворении «Чернь» [13, т. 8, с. 398—400], о стихотворении «Поэт» [Там же, с. 400—402], «Моя родословная» [Там же, с. 647—654]).

Упреки Пушкину за дворянскую спесь тем более замечательны, что в воззрениях Белинского было гораздо больше барства в укоризненном смысле этого слова, чем в воззрениях Пушкина: мужицкий мир «слишком доступен для всякого таланта ...так тесен, мелок и немногосложен, что истинный талант недолго будет воспроизводить его» [13, т. 8, с. 512, 521]; «Русский поэт может показать себя истинно национальным поэтом, только изображая ...жизнь образованных сословий» [Там же, с. 520].

β) Поэт, как выше, может не выдавать своего образа за закон, но образ, помимо его воли, в силу уровня понимания, из символа становится образцом и подчиняет себе волю понимающих: «Марлинский теперь устарел — никто его не читает и даже над именем его глумятся; но

в 30-х годах он гремел, как никто,— и Пушкин, по понятию тогдашней молодежи, не мог идти в сравнение с ним. Он не только пользовался славой первого русского писателя; он даже — что гораздо труднее и реже встречается — до некоторой степени наложил свою печать на современное ему поколение. Герои à la Марлинский попадались везде, особенно в провинции и особенно между армейцами и артиллеристами; они разговаривали, переписывались его языком; в обществе держались сумрачно, сдержанно: «с бурей в душе и пламенем в крови», как лейтенант Белозор «Фрегата Надежды». Женские сердца «пожирались» ими. Про них сложилось тогда прозвище: «фатальный». Тип этот, как известно, сохранялся долго, до времен Печорина. Чего-чего не было в этом типе? И байронизм, и романтизм; воспоминания о французской революции, о декабристах — и обожание Наполеона; вера в судьбу, в звезду, в силу характера, поза и фраза — и тоска пустоты; тревожные волнения мелкого самолюбия — и действительная сила и отвага; благородные стремленья — и плохое воспитание, невежество; аристократические замашки — и щеголяние игрушками» (И. С. Тургенев. «Стук... стук... стук!..») [1].

Язык объективирует мысль. Чтобы дойти до мысли о нашем *я* как о нашей душевной деятельности, как о чем-то немыслимом вне этой деятельности, нужен был длинный окольный путь. Он шел через наблюдение тени, отражения человеческого образа в воде, сновидений и болезненных состояний, когда «человек выходит из себя», к созданию понятия о душе как двойнике и спутнике человека, существующем вне нашего *я,* о душе как человеке, нахо-

---

[1] Влияние поэтического образа, применение к себе: J. Jaque Rousseau, «Les Confessions»; Л. Н. Толстой. «Юность» [119, т. 1, с. 392 и след.].

Влияние романов — «Онегин», глава II, строфа 29, глава III, строфа 9 и след. «Ловласов обветшала слава» — «Онегин», глава IV, строфа 7.

Rousseau: (читая Плутарха) je me croyais Grec ou Romain; je devenais le personnage, dont je lisais la vie: le récit de traits de constance et d'intépidité, qui m'avaient frappé, me rendait les yuex étincelants et la voix forte. Un jour que je racontais a table l'aventure de Scevola on fut effrayé de me voir avancer et soutenir la main sur un rechaud pour representer son action («Les Confessions») «...я воображал себя греком или римлянином, становился лицом, жизнеописание которого читал; рассказы о проявлениях стойкости и бесстрашия захватывали меня, глаза мои сверкали, и голос мой звучал громко. Однажды, когда я рассказывал за столом историю Сцеволы, все перепугались, видя, как я подошел к жаровне и протянул над нею руку, чтобы воспроизвести его подвиг» («Исповедь». Пер. с франц.— *Примеч. сост.).*

дящемся в нас, о душе как более тонкой сущности, лишенной телесных свойств (см. ниже мифическое мышление и умозаключения в области метафоры и метонимии*).

Этот путь заключает в себе, как частность, изменение взглядов на отдельную мысль как одно из проявлений нашего *я*. Чтобы дойти до убеждения, что доля мысли, связанная со словом, лично и народно субъективна; что она есть средство к созданию другой, следующей мысли и потому отделима от этой последней; что познание может быть представлено как бесконечное снимание покровов истины,— нужно было прежде всего поколебать эту мысль перед собою и сознать, что она существует. Слово дает не только это сознание, но и другое, что мысль, как и сопровождающие ее звуки, существует не только в говорящем, но и в понимающем.

Если и нам нужны усилия для того, чтобы представить себе, что слово есть известная форма мысли, как бы застекленная рамка, определяющая круг наблюдений и известным образом окрашивающая наблюдаемое; если эти усилия могут быть вызваны лишь богатством опыта, наблюдением изменчивости миросозерцаний по времени и месту, изучением чужих языков, то при меньшем запасе мысли и меньшей способности к отвлечению ничто подобное невозможно. Напротив, было необходимым перенесение свойства средства познания в само познаваемое, бессознательное заключение от очков к свойствам того, что сквозь них видно.

Слово было средством создания общих понятий; оно представлялось неизменным центром изменчивых стихий. Отсюда чрезвычайно распространенное, быть может, общечеловеческое заключение, что настоящее, понимаемое другим, объективно существующее слово есть сущность вещи; что оно относится к вещи так, как двойник и спутник к нашему *я*. Противнем** этого верования служит другое, не менее распространенное, встречающееся у древних греков, римлян, в средние века в Европе, у славян и у дикарей Нового Света [110, т. 1, с. 263], что к изображению человека переходит часть его жизни, что между первым и вторым есть причинная зависимость, так что власть над первым, вред, причиняемый ему, отзывается на втором. Верование это доходит вплоть до нашего времени (см. ниже мифы и верования: 1) имя важнее вещи — «Лучшій журавель в небі, ніж синиця в руках»; 2) обычай скрывать имя от злых людей; 3) давать ребен-

ку имя, охраняющее его; 4) обычай у женщин не произносить имя мужчины и 5) разные заговоры, основанные на вере в силу слова). При помощи слова создаются абстракции, необходимые для дальнейших успехов мысли, но вместе с тем служащие источником заблуждений.

«Не один исследователь, чувствующий себя на высоте XIX века, относится с высокомерной улыбкой к средневековым номиналистам и реалистам* и не может понять, как люди могли дойти до признания отвлечений человеческого ума за реально существующие вещи. Но бессознательные реалисты далеко еще не вымерли даже между естествоиспытателями, а тем более между исследователями культуры» [190, с. 13]. Таким образом, и в наше время отвлечения, как религия, искусство, наука, рассматриваются нередко как субстанции, не расчлененные и не сведенные на личные психические явления и их продукты. Конечно, практические последствия таких взглядов с течением времени меняются. Некогда жгли и истязали для пользы религии, в угоду Богу, не думая, что жестокое божество, требовавшее крови, было лишь их собственное (говоря мифологично) жестокое сердце. Теперь с разномыслящими поступают несколько иначе. Ученые еще нередко признают то или другое оскорблением науки или мягче — ненаучным, вместо того чтобы признать лишь несогласным с их мнением[2].

«Великое преобразование зоологии в последнее время в значительной степени состоит в признании того, что реальное бытие имеют только особи; что роды, виды, классы суть лишь обобщения и разделения, произведенные человеческим умом и подлежащие произвольным изменениям; что родовые и индивидуальные различия различны только по степени, а не по существу» [190, с. 231]. Подобное воззрение должно лежать и в основе изучения языка, чему положил начало Вильгельм Гумбольдт. «Язык есть деятельность» (то есть отдельной личности). Наиболее реальное бытие имеет язык личный. Языки племени, народа суть отвлечения и, подобно всяким отвлечениям, подлежат произволу.

Впрочем, нельзя не признать разницы между дожившими до наших дней в науке отвлечениями, как названия

---

[2] Wie einer ist, so ist sein Gott; Darum ward Gott so oft zum Spott [142, с. 60]. («Каков кто сам, таков его и Бог, потому Бог так часто становится смешным». Пер. с нем. — *Примеч. сост.*).

душевных способностей: разум, воля, чувство, — и обособлениями вполне мифологическими.

Некоторые ученые в стремлении к более точному определению влияния языка на образование мифа доходят до того, что видят это влияние только в мифах этимологических*. Но миф сроден с научным мышлением в том, что и он есть акт сознательной мысли, акт познания, объяснения *x* посредством совокупности прежде данных признаков, объединенных и доведенных до сознания словом или образом.

Мифическое и немифическое мышление априорны в том смысле, что предполагают прежде познанное (нами самими или предшествующими поколениями), сохраненное для настоящего мгновения посредством слова и изображения. Самое изображение становится объясняющим лишь при помощи слова. Слово существует на ступени развития низшей, чем та, на которую указывают простейшие доходящие до нас мифы.

Каждый раз, когда новое явление вызывает на объяснение прежде познанным, из этого прежнего запаса является в сознании подходящее слово. Оно намечает русло для течения мысли.

Разница между мифическим и немифическим мышлением состоит в том, что чем немифичнее мышление, тем явственнее сознается, что прежнее содержание нашей мысли есть только *субъективное средство* познания; чем мифичнее мышление, тем более оно представляется *источником* познания. В этом последнем смысле мышление чем первообразнее, тем более априорно.

В слове различаем значение и представление. Поэтому влияние слова на образование мифа двояко.

Перенесение значения слова в объясняемое сходно с тем случаем, когда видимый образ становится мифом. Например: «Я помню, — говорит Тейлор, — что ребенком я думал, что увижу в телескоп на небе созвездия красными, желтыми, зелеными, какими мне их только что показали на небесном глобусе» [117, т. 1, с. 282]. Ребенок ожидал увидеть на небе то, что он видел на глобусе. Но на глобусе могли быть изображены одни созвездия и не изображены другие, и изображения могли быть окрашены тем или другим цветом. Этим определялось содержание мифа.

Таким же образом, заключая от слов к небесным типам или первообразам вещей в духе Платона, очевидно, можно было перенести на небо только те обобщения, которые были даны в языке. А так как содержание языка

народно- и лично-субъективно, то в такой же мере субъективны и мифы такого рода.

Нам может казаться, что такие мифы независимы от влияния языка лишь до тех пор, пока наше наблюдение не выходит за пределы одного языка или остается в кругу языков, близких по содержанию. Более обширное сравнение и более внимательное отношение к содержанию мифов должно показать, что под влиянием известного языка известные мифы вовсе не могли бы образоваться и что входящие в них признаки различными языками группируются различно. Таким образом, достаточно внимательного сравнения оригинала поэтического произведения с переводом, чтобы убедиться, что общее тому и другому есть отвлечение, не равное содержанию ни подлинника, ни перевода.

М. Д. Деларю, носивший очки, говорил сыну-ребенку (Д. М. Деларю) о всевидящем Боге*. Ребенок заметил: «Какие же должны быть у Бога очки!» Такой миф мог быть создан всяким ребенком, в языке коего было слово *отец* и слово *очки*. Казалось бы, что черты национальности и класса в этом мифе не выражены. Однако условием легкости, с какою понятие, связанное с *отец*, перенесено на Бога, могло быть здесь то, что и в просторечии этих людей для [значения] pater было слово *отец* (а не *батюшка*), и в молитве сказано «Отче наш». Для малоросса-ребенка встретилось бы некоторое затруднение в том, что отец для него *батько, тато,* а Бог — нет.

Очевидно, что в такого рода мифах нет никакого забвения первоначального значения слов, нет никакой «болезни языка».

Другого рода мифы создаются *под влиянием внешней и внутренней формы* слов, звуков и представления.

А) Вторичные календарные мифы и обряды.

Требует объяснения свойство дня, его значение для полевых и других работ, его влияние. Объясняющие запасы мысли — это наблюдение и опыт земледельца, пастуха, хозяйки и т. д. При этом — мифическое воззрение на слово как на правду и сущность. День может носить название, только соответствующее его значению, и если он называется так-то, то это недаром. Иностранное происхождение и случайность календарных названий не признается. Звуки этих непонятных названий напоминают слова родного языка, наиболее связанные с господствующим содержанием мысли, и таким образом служат посредниками (tertium comparationis) между объясняющим и объясняемым. Будь звуки календарных названий другие, то

и слова и образы, вызываемые ими, хотя и принадлежали бы к тому же кругу мыслей земледельца и проч., но были бы другие. Это — влияние формы языка. Бывает и то, что первоначально данные звуки календарных названий не вызывают в памяти подходящих туземных слов; в таком случае эти звуки бессознательно видоизменяются и приспособляются к господствующему содержанию мысли. Это — влияние на язык.

2-го февраля, на Сретение зима с летом встретились [39, с. 279].— Они олицетворяются [122, т. 3, с. 6].

24-го февраля. Обретение главы Иоанна Крестителя. «Птица гнездо обретает» [39, с. 973]. Млр. «Обертеніе» — «чоловік до жінки бертається» — начинает ее больше любить [122, т. 4, с. 7].

8-го апреля, на Руфа — «дорога (путь) рушится» [39, с. 978].

12-го апреля, Василий Парийский — землю парит [39, с. 978].

1-го мая, Еремея — запрягальника, яремника [39, с. 982].

2-го мая, Бориса и Глеба. Боришь-день — барыш-день; что-нибудь продать, чтобы весь год торговать с барышом [39, с. 982]. Млр. «на Гліба-Бориса — за хліб не берися».

10-го мая, Симона Зилота: копать *зілля* (целебные травы), искать кладов (золота) [122, т. 4, с. 184].

11-го мая, Обновление Царяграда — не работать в поле, чтобы царь град не выбил хлеба [9, т. 1, с. 319].

21-го мая, Константина и Елены (Олены) — сеять *лен* [39, с. 984; 122].

16-го июня, Тихона — солнце идет тише, певчие птицы затихают [39, с. 986].

19-го июля, Мокрины. Если мокро, то и осень мокра.

1-го августа, Маккавеев (*Маковія* — млр.) — *мак віять.*

1-го ноября, Кузьма с гвоздем «закует» (мороз) [39, с. 999].

11-го ноября, Федор Студит — землю студит и т. д.

В формальном отношении календарные мифы не составляют особого целого. В этом отношении безразлично, принесено ли слово, дающее повод к созданию мифа, извне, выросло ли оно на почве родного предания; относится ли миф к определенному дню и проч. или к случаю, не связанному с таким днем. <...>

В) Мифы исторические объясняют происхождение племен, городов, заселение местностей, происхождение учреждений и т. п. Общее стремление поэтического

мышления представлять неопределенное и общее — конкретным направляется данным собственным именем. Название этих мифов «эпонимическими»* не отличает их от всех других отыменных. <...>

Каков бы ни был, в частности, способ перехода от образа к значению (то есть по способу ли, называемому синекдохой или по метонимии, метафоре), сознание может относиться к образу двояко: или так, что образ считается объективным и потому целиком переносится в значение и служит основанием для дальнейших заключений о свойствах означаемого; или так, что образ рассматривается лишь как субъективное средство для перехода к значению и ни для каких дальнейших заключений не служит.

Первый способ мышления называем *мифическим* (а произведения его мифами в обширном смысле), а второй — собственно *поэтическим.* Этот второй состоит в различении относительно субъективного и относительно объективного содержания мысли. Он выделяет научное мышление, тогда как при господстве первого собственно научное мышление невозможно. Это деление должно быть предпослано более частным делениям тропов, ибо оно показывает, что качество тропа изменчиво**.

Пример — *«горючее сердце».* Отвлекаясь от того, что *сердце* в смысле душевных движений есть переход от орудия к действию (метонимия), для поэтического (нашего) мышления *горючесть* сердца есть *метафора.* Если же приписать горючести собственное значение, это будет обозначение предмета по признаку, в нем заключенному, мыслимому в нем implicite, следовательно, от части к целому, синекдоха. Эта последняя в следующем: 27-го июня 1547 г., на другой день после 3-го из больших пожаров, случившихся в Москве, царь поехал в Новоспасский монастырь навестить митрополита. «Здесь царский духовник, благовещенский протопоп Федор Бармин, боярин князь Федор Скопин-Шуйский, Иван Петрович Челяднин начали говорить, что Москва сгорела волшебством: чародеи вынимали сердца человеческие, мочили их в воде, водою этою кропили по улицам — от этого Москва и сгорела. Царь велел разыскать дело. 26-го числа ... собрали в Кремль черных людей и начали спрашивать: «Кто зажигал Москву?» В толпе закричали: «Княгиня Анна Глинская с своими детьми и людьми волхвовала: вынимала сердца человеческие да клала в воду, да тою водою, ездя по Москве, кропила: от того Москва и выгорела». Черные люди говорили это потому, что Глинские были у государя

в приближении и жаловании, от людей их черным людям насильство и грабеж, а Глинские людей своих не унимали» [109, т. 6, с. 54—55].

Для поэтического мышления в тесном смысле троп есть всегда скачок от образа к значению. Он, правда, облегчен привычкою мысли, но как могла образоваться эта привычка? Она произошла лишь вследствие того, что первоначально расстояние между образом и значением было весьма мало.

ХАРАКТЕР МИФИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Когда современный человек пользуется поэтическим образом *лишь как средством* для нового и нового построения и преобразования мысли, то он этим обязан в известной степени своей способности *к научному* мышлению, то есть способности к *анализу* и *критике.*

Анализ состоит в разложении конкретных (сложных) восприятий и созданий мысли на исключающие друг друга стихии с целью нового, более удобного для мысли их сложения. Его успехи сопровождаются усилением способности сомнения в истинности данной группировки. Всякое новое сочетание мысли служит средством для поверки прежних сочетаний и побуждением искать новых восприятий и приводить их в связь и согласие с прежними.

Накопление и обобщение результатов такой работы мысли делает возможной *историю,* которая дает и поддерживает убеждение, что мир человечества в каждый данный момент субъективен; что он есть смена миросозерцаний, истина коих заключается лишь в их необходимости; что мы лишь потому можем противополагать наше воззрение как истинное воззрению прошедшему как ложному[3], что нам недостает средств для поверки нашего воззрения.

---

[3] Wagner
...es ist ein gross Ergötzen
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht.
Und wie wir's dann zu letzt so herrlich weit gebracht.
Faust: O ja, bis an die Sterne weit.
(Вагнер: ...большое наслажденье
Повсюду наблюдать различный дух времен —
И как жил человек, и как здесь мыслил он,
И далеко ль теперь развито просвещенье.
Фауст: О, да, ужасно далеко!

Гете И. В. «Фауст».
Пер. с нем. Н. Холодковского.— *Примеч. сост.).*

В этом смысле мы вправе отличать наше воззрение и мышление, как аналитическое и критическое, от «мышления мифического».

Человеку для объяснения молнии показали искру, добытую при помощи электрической машины. Если он достаточно подготовлен к разложению и обобщению мыслей, то опыт будет ему на пользу, и он воспользуется опытом в таком роде, как мы пользуемся стихотворением *«Ночь пролетала* над миром»[4]. В противном случае, если он не отвергнет вовсе сравнения, в нем между мыслями А (электрическая машина с искрами) и Б (облака с молнией) произойдет некоторое уравнение: именно, он может предположить, что в облаках есть электрическая машина (но гораздо большая) и лицо, приводящее ее в движение.

Мы пользуемся, как метафорою, образом.

(der Köllner Dom)
Er wird nicht vollendet, trotz allen Geschrei
Der Raben und der Eulen,
Die, alterthümlich gesinnt, so gern
In hohen Kirchstürmen weilen.
(Heine, «Deutschland»)[a]

Но возьмем верное наблюдение: «Галки гнездятся и садятся на колокольне»,— и предположим *отсутствие других наблюдений,* показывающих, что колокольня удобна галкам теми своими свойствами, которые у нее общи с другими высокими нежилыми постройками, некоторы-

[4] Ночь пролетала над миром, сны на людей навевая;
С темно-лазуревой ризы сыпались звезды сверкая.
Старые, мощные дубы, вечнозеленые ели,
Грустные ивы листвою ночи навстречу шумели.
Радостно волны журчали, образ ее отражая,
Рожь наклонялась, сильнее пахла трава луговая.
Крики кузнечиков резвых и соловьиные трели,
В хоре хвалебном сливаясь, в воздухе тихом звенели.
И улыбалася кротко ночь, над землей пролетая;
С темно-лазуревой ризы сыпались звезды сверкая.
А. Н. Плещеев

[a] (Кёльнский собор)
Не будет закончен — на зло воронью
И совам той гнусной породы,
Которой мил церковный мрак
И башенные своды.
(Г. Гейне. «Германия».
Пер. с нем. В. Левика.— *Примеч. сост.*)

ми деревьями и проч.; что птицам не может быть приписываемо то, что в человеке мы называем нравственным религиозным настроением. (Плиний говорит о религии слонов.*) Тогда в членах сочетания галок и церковной колокольни произойдет известное уравнение: галки садятся на колокольню, потому что на ней крест, колокола, потому что они любят *церковь,* потому что она именно как церковь им полезна.

Отсюда один шаг, например, до доказательства необходимости христианских основ воспитания примером галок, гнездящихся на колокольне.

Отсутствие критики. Ребенок все принимает за правду. Ибо что нужно для того, чтобы признать за «диво дивное, на святой Руси небывалое», то есть за невозможное то, что

У нас по морю ковыла растет,
Там косцы ходят, ковылу косят,
По темному лесу рыба плавает,
По поднебесью там медведь ходит,
Щуку-рыбу ловит?**

Нужно знание закона, то есть общностей: ковыль (вообще) растет (вообще) в степи (вообще). А ребенок может не знать даже частностей, из которых слагается обобщение.

Еще более усилий мысли нужно для того, чтобы держать раздельно изображение и изображаемое, сцену и действительность там, где изображаемое само по себе более-менее вероятно.

Рассказывают про случаи, когда известного рода публика во время представления фокусника забывала, что ее здесь только забавляют, принимала за серьезный вызов то, что фокусник давал заряжать ружье пулею и стрелять в себя. «Ага! а что, мол, надул?» — когда фокусник падал, пронзенный забытым в дуле шомполом. Такая публика еще и в наше время смешивает актера на сцене с изображаемым им злодеем. Зная это, актер, привыкший к одобрению, не берется за несимпатичные для публики роли. Во время польского восстания поляков в «Жизни за царя» прогоняют топотом и свистом со сцены. <...>

«Нравственное чувство так значительно воспитывается эпическою поэзиею, что слушателя всегда живее увле-

кали вопросы нравственные, нежели художественная идея поэмы; точно так, как и теперь люди простые, а также дети, не умея отделить художественного наслаждения от нравственного довольства, принимают в сказке или повести такое же участие, как и в действительной жизни, с любовью следят за добрым и великодушным героем и с отвращением слушают о злом. Чтоб похвалить эпический рассказ, простой народ не употребит выражения, по нашим понятиям приличного художественному произведению: *хорошо* или *прекрасно,* а скажет: *правда.* Для него, по пословице, песня — быль» [24, т. 1, с. 57]. Очевидно, что если таковы, между прочим, дети, то это не может зависеть от того, что в них нравственное чувство воспитано эпическою поэзиею. Это должно быть свойством более первообразным.

Так же как и «нравственное чувство», не подходит к рассматриваемому явлению термин «вера в чудесное», ибо «чудо» предполагает нормальный порядок, а дело здесь именно в неспособности различения того и другого.

«Без веры в чудесное невозможно, чтобы продолжала жить природною, непосредственною жизнью эпическая поэзия. Когда человек усомнится, чтобы богатырь мог носить палицу в 40 пуд или один положить на месте целое войско,— эпическая поэзия в нем убита[5]. А множество признаков убедили меня, что севернорусский крестьянин, поющий былины, и огромное большинство тех, которые его слушают, безусловно верят в истину чудес, какие в былине воображаются... Мой провожатый слушал ... былину (про 40 калик) с такою же верою в действительность того, что в ней рассказывается, как если бы дело шло о событии вчерашнего дня, правда, необыкновенном и удивительном, но тем не менее вполне достоверном. То же самое наблюдение мне пришлось делать много раз. Иногда сам певец былины, когда заставишь петь ее с расстановкою, необходимою для записывания, вставляет между стихами свои комментарии, и комментарии эти свидетельствуют, что он вполне живет мыслью в том мире, который воспевает. Так, например, Никифор Прохоров сопровождал события, описываемые им в былине о Михайле Потыке, такими замечаниями: «Каково, братцы, три месяца прожить в земле!» или: «Вишь, поганая змея, выдумала еще хитрость!..». Когда со стороны какого-нибудь из грамотеев заявляется сомнение, действительно ли все было так, как поется в былине, рапсод объясняет дело

[5] А роман?

весьма просто: *«В старину-де люди были вовсе не такие, как теперь».* Только от двух сказителей я слышал выражения некоторого недоверия; и тот и другой не только грамотные, но и начетчики... И тот и другой говорили мне, что им трудно верить, будто богатыри действительно имели такую силу, какая им приписывается в былинах ... но что они поют так, потому что так слышали от отца» [31, с. XI—XIII].

Таким образом, уже малая степень грамотности приводит к результатам, достигаемым в большей мере более обширным знакомством (хотя бы и не возводимым в теорию) с различными изменениями того же языка и с языками иностранными, именно к сознанию раздельности *слова* (со включением той доли мысли, которая от него неотделима) и *мысли* (то есть всей остальной); к сознанию того, что содержание слова может быть лишь субъективно, то есть что самое существование слова не есть доказательство истинности его содержания.

Между тем на ступени развития онежских, сербских, болгарских певцов, сравнительно уже очень высокой, предполагающей многотысячелетнюю культуру, именно этим доказательством устраняется сомнение: если бы этого не было, то и не говорилось бы. В силу такого хода мысли чешское *praviti,* польское *prawić* — говорить, рассказывать, великорусское *речь* само по себе правда:

То-то ты, девушка, неправду баишь,
Неправду баишь, не *речь* говоришь;

наоборот:

Правду баишь, *речь* говоришь.
[126, с. 168]

<...> Возвращаясь к произведениям устной поэзии, замечу, что хотя в числе их есть сказка, признаваемая в отличие от песни «складкой», и пародия и тому подобные произведения, имеющие целью только эстетическое наслаждение, тем не менее доныне весьма заметно воззрение на такие произведения как на серьезное дело.

Слово есть дело; человек не может понять, что песня может быть только искусственным воспроизведением душевного состояния, а не непосредственным его выражением [211, с. 6]. Поэтому мужскую песню прилично петь только мужчине, веснянку — только девушке, свадебную — только на свадьбе, заплачку — только на похоронах; знающий заговор соглашается сообщить его лишь посвященному, не для профанации, а для серьезного употреб-

ления. С этим приходится считаться собирателям. Бывают случаи вроде того, что когда в Италии собиратель просит девушку спеть ему песню (а песни там преимущественно любовные), то она принимает это за ухаживанье с его стороны, за просьбу полюбить его [211, с. 6], ибо не может понять эстетически или научно отвлеченного от личного состояния интереса.

Отношение теории словесности к мифологии сходно с отношением ее к истории словесности.

Мифология есть история мифического миросозерцания, в чем бы оно ни выражалось: в слове и сказании или в вещественном памятнике, обычае и обряде. Теории словесности миф подлежит лишь как словесное произведение, лежащее в основании других, более сложных словесных произведений. Когда мифолог по поводу частных вопросов своей науки высказывает взгляды на ее основания, именно *определяет приемы мифического мышления* посредством слова; решает, есть ли миф случайный и ложный шаг личного мышления или же шаг, необходимый для дальнейшего развития всего человечества [183, т. 2, с. 338],— то он работает столько же для истории (языка, быта и проч.), сколько для психологии и теории словесности.

Уже в Древней Греции мифы вызывали пытливость ума величайших мыслителей, но никогда мифы, создания древних или отдаленных по месту и низких по степени развития народов, не были предметом столь настойчивого систематического изучения, как в наш век. Не говоря уже о массе собирателей сказок и других подобных произведений у всех народов цивилизованного мира, трудно указать кого-либо из известных психологов, филологов, историков культуры, не посвящавшего значительной доли своих трудов на исследование мифологических вопросов. Это потому, что основной вопрос самопознания: «Что такое я?» — сводится для современного человека на исторический вопрос: «Как я (как один из множества) стал таков?» [Там же, с. 4]. Стремление к самопознанию привело к сознанию связи *я* с настоящим и прошедшим человечества, зависимости культуры от некультурности, к изучению объективных отложений человеческой мысли, между прочим, в языке и словесных произведениях.

Что такое *миф* не в древнем значении слова (у Гомера μῦθος — слово как противоположное делу — ἔργον, речь, рассказ, разговор, приказание и содержание, предмет речи (ср. *вещь*); позднее, например, у Платона, как

и λόγος,— баснословный, вымышленный или дошедший по преданию рассказ [183, т. 2, с. 65]), а в том значении, какое это слово получило в наше время?

Очевидно, слишком широко и слишком узко определение: «Die Darstellung einer Naturerscheinung in Form einer Erzählung, die Ausprägung einer Idee in einer veranschaulichender geschichtlichen Begebenheit macht gerade das Wesen der Mythus aus» [136, с. 46][a].

С одной стороны, стихотворение Плещеева «Ночь пролетала над миром» было бы безусловно мифом; с другой — точное понимание выражения «солнце *садится*», то есть на престол и т. п., περὶ ἡλίου δυσμάς, ἡν ἥλιος ἐπὶ δυσμαῖς, около (времени) погружения солнца (в океан: ἠέλιος δ'αρ'ἔδυ, солнце, погрузилось, то есть ἔδυ πόντον (в море) [183, т. 2, с. 73], не были бы мифами, если *не распространять понятия* «историческое событие» на всякое выражение восприятия.

При определении мифа в современном значении этого слова едва ли можно миновать М. Мюллера, ученого, более многих других старавшегося уяснить этот вопрос и невольно более других подавшего поводов к одностороннему его пониманию.

Он употребил выражение: «Мифология — болезнь языка»,— которое за ним повторяли, признавая или опровергая, многие другие, не всегда обставлявшие это выражение теми ограничениями и оправданиями, какими оно обставлено у Мюллера. Для разъяснения истины нужно обратиться к самому М. Мюллеру. Начну с примеров:

Πάν (род. пад. Πανὸς, вин. пад. Πᾶνα), пастушеский аркадский бог, ухаживал за нимфой Πύτος (сосна, ель). Βορρέας приревновал ее к Пану, сбросил ее со скалы, причем она превратилась в ель (и проч. [183, т. 2, с. 73]).— Заключение от Κρονίον, Κρονίδες к Κρόνος [Там же, с. 137]. О Селене и Эндимионе [Там же, с. 73—75].

«Как скоро слово, первоначально употребленное в метафорическом значении, начинает употребляться без вполне ясного понимания тех шагов, которые повели его от первоначального значения к метафорическому, появляется опасность, что оно станет употребляться мифологично. Каждый раз, когда шаги эти забыты и на их место поставлены искусственные, мы имеем перед собою *мифологию,* или, если мне позволено так сказать *(wenn ich so sagen darf), eine krankgewordene Sprache*[б]» [182, т. 2, с. 338].

---

[a] Сущность мифа составляет представление явления природы в форме рассказа, выражение идеи в виде исторического события. (Пер. с нем.— *Примеч. сост.*).

[б] ...заболевший язык (Пер. с нем.— *Примеч. сост.*).

«Под мифологией разумею всякий случай, в котором язык, ставши независимой силой, воздействует на дух вместо того, чтобы согласно с его собственною (настоящею) целью служить только осуществлением и внешним выражением духа» [Там же, с. 482].

«Во всех таких случаях (когда изображение, понятое, так сказать, буквально, порождает миф) *первоначальное значение слова* или *образа гораздо возвышеннее,* достопочтеннее, религиознее, чем то удивительное окаменение, которое возбуждает интерес наклонной к предрассудкам толпы» [Там же, с. 509].

«В случаях, когда λιταί (моления) называются дочерьми Зевса (и сестрами Аты, Ἄτη — беда, несчастье), мы едва ли стоим уже в области чистой мифологии. Ибо Зевс у греков был защитник умоляющих (Ζεύς ἱκετήσιος), и молитвы называются его дочерьми, как мы свободу называем дочерью Англии. Такие выражения могут быть мифичны, но еще не мифы. Существенный характер мифа тот, что *миф уже непонятен в данном языке»* [183, т. 2, с. 66].

«Чтобы известные имена стали мифологичны, нужно, чтобы коренное их значение затемнилось и пришло в забвение в данном языке» [Там же, с. 69].

«Мифология есть только фаза, притом неизбежная, в развитии языка, если принимать язык не за чисто внешний символ, а за единственное возможное воплощение мыслей...». *Это состояние языка* «можно поистине назвать *детскою болезнью,* которую рано или поздно должен испытать самый здоровый организм... Это *язык в состоянии самозабвения* (die Sprache im Zustande des Selbstvergessens). И если представим себе, как велико в древних языках количество имен для одной и той же вещи (Πολυωνομία) и как часто одно и то же слово прилагается к совершенно различным предметам, то это самозабвение языка не покажется нам удивительным» [183, т. 2, с. 146—147].

«Я не раз утверждал и пытался доказывать, что многие явления в мифологии и религии, на первый взгляд неразумные и непонятные, объясняются влиянием языка на мысль. Но я *никогда не говорил,* что все мифологическое может быть объяснено таким образом; что все неразумное основано на *словесном* недоразумении (auf einer sprachlichen Missverständnis), что *вся мифология* есть лишь болезненный процесс языка. Известные мифологические загадки могут быть, как я доказал, разгаданы при помощи средств языкознания; но мифологию как целое я пред-

ставлял всегда замкнутым периодом, неизбежным в ходе развития человеческого духа, вовлекавшим в свою сферу все, до чего в данное время могло касаться мышление» [Там же, с. 200].

«Не все в мифологии объясняется болезненным процессом языка» [Там же, с. 207]. *«Мифология неизбежна;* она необходимость, заключенная в самом языке, если в языке мы признаем внешнюю форму мысли. Одним словом, мифология есть тень, падающая от языка на мысль, тень, которая не исчезает до тех пор, пока язык не уравняется вполне с мыслью, что никогда не может случиться. Правда, в древнейшее время истории человеческого духа мифология более выступает наружу, но она не исчезает никогда вполне. Мифология есть и теперь, как во времена Гомера, но мы ее не замечаем, потому что живем в ее тени и потому что почти все боятся полдневного света истины». «Мифология в высшем смысле слова есть власть языка над мыслью во всевозможных областях духовной деятельности; я готов назвать всю историю философии от Фалеса до Гегеля непрерывной борьбою с мифологией, одним продолжительным протестом мысли против языка ... Это требует некоторого объяснения...

Со времени Вильгельма Гумбольдта все, серьезно занимающиеся высшими задачами языкознания, пришли к убеждению, что мысль и язык неразделимы, что язык без мысли так же невозможен, как мысль без языка; что то и другое относятся друг к другу как душа и тело, сила и функция, сущность (содержание) и форма.

Возражения против этого обыкновенно возникают лишь из недоразумений. Во-первых, под языком разумеется деятельность, речь, как она возникает и умирает с каждым словом. Во-вторых, не один членораздельный язык, но и менее совершенные символы мысли: движения, знаки, образы (слово *три* и поднятие трех пальцев)... Все, что мы утверждаем, это — что без какого-либо рода знаков дискурсивное мышление невозможно и что в этом смысле язык или λόγος — единственно возможная реализация человеческой мысли... В-третьих, часты недоразумения в том, что думают, будто если можно думать только при посредстве языка, то язык и мысль одно и то же ... Но ... содержание не может существовать без формы и наоборот, однако возможно отличить форму от содержания (Wesen). Так же отличаем мысль от слова, внутренний λόγος от внешнего.

Мы идем и далее. Мы утверждаем, что язык, принадлежа прошедшему, необходимо воздействует на мысль, и мы признаем в этом возвратном действии, в этом преломлении лучей языка действительное разрешение старинной загадки мифологии» [183, т. 2, с. 399—401].

«До разделения арийских племен был корень *свар* v. *свал* — сиять, блестеть, греть. Он находится в греческом σέλας — блеск, σελήνη — луна; в аглс. *swélan* — гореть, ново-врн. *schwöl.* В скр. от него сущ. *свар,* означающее иногда небо, иногда солнце (= лат. *sol,* гот. *sauil,* аглс. *sol*). Вторичная форма от *свар* скр. *çŷpja* (вместо *сваpja*) — солнце (= ἥλιος).

Все *эти имена были* первоначально *предикативны;* они означали светлый, ясный, милый. Но как скоро было образовано имя *свар* или *çŷpja,* оно в силу неодолимого влияния языка стало именем не только живого, но и мужского существа. Всякое существительное в скр. должно быть или мужского, или женского рода (средний род первоначально ограничивался только именительным), и *çŷpjac* как сущ. м. р. раз навсегда запечатлено языком как имя мужского существа, как будто оно было именем воина или царя. В других языках, в коих имя солнца — женского рода, и солнце согласно с этим становится женщиной, царицей, невестой месяца, одним разом изменяется вся мифология, со всеми любовными историями светил.

Вы можете сказать, что все это есть не столько влияние языка на мысль, сколько мысли на язык, что (грамматический) род слов отражает только особенность детского ума, который может понять нечто лишь как живое, мужское или женское. Ребенок, ушибшись об стул, бьет его и ссорится с ним. Стул для него не вещь, а лицо ... Но это служит лишь подтверждением правильности взгляда на влияние языка на мысль; ибо эта наклонность (к одушевлению), хотя по своему началу ненамеренная и составляющая результат бессознательного мышления, скоро ставши лишь модою в языке, стала с неодолимою силою обратно действовать на дух.

Одним словом, как скоро *çŷpjac* или ἥλιος является существительным мужского рода, мы находимся уже в самой гуще мифологии. Мы не дошли еще до Гелиоса как бога — это гораздо поздняя ступень мысли ... но мы дошли по крайней мере до первых зародышей мифа. В гомерическом гимне Гелиосу Гелиос называется еще не бессмертным, а лишь подобным бессмертным богам (εἴχειλος ἀνϑανάτοισι); но он называется чадом Εὐρυφάεσσα, сыном Гипериона, внуком Урана и Геи.

Все это есть мифология; это старый язык, пошедший далее своей первоначальной цели (*alte Sprache* die über ihre erste Absicht hinausgeht)» [183, т. 2, с. 480—510].

Мнение М. Мюллера и последователей, что миф есть некоторым образом болезнь языка в состоянии самозабвения и что, следовательно, первоначальное значение слова (а стало быть, и связанной с ним мысли) гораздо возвышеннее мифа, уже давно вызывало возражения.

1) Предполагаемое возвышенное состояние мысли и последующее ее падение являются немотивированными[6] и противоречащими теории постепенного развития мысли.

2) Они противоречат утверждению самого М. Мюллера о первоначальной конкретности языка: «Мифологи утверждают, будто бы варварские народы, приобретя уже известные символы для выражения отвлечений (путем ли развития или путем произведения от сверхъестественно полученных ими корней, что, по-видимому, вернее с точки зрения мифологов), а следовательно, приобретя уже и соответственную способность к отвлеченному мышлению, вдруг начинают лишать свои словесные символы их отвлеченности» [110, т. 1, с. 488]. «С одной стороны, нам говорят, что древние арийцы обладали языком, составившимся из корней таким образом, что отвлеченная идея о *покровительстве* предшествовала конкретной идее об *отце*. С другой стороны, нам говорят, что древние арийцы, явившиеся после этих первобытных арийцев, «не могли говорить и думать иначе, как с помощью личных (?) фигур ...Так что та же раса, которая произвела свои конкретные слова из абстрактных, описывается нам как такая, которая была доведена до ... космических мифов («стареющееся солнце», солнечный закат и проч.) своею неспо-

---

[6] «Допустим на минуту, что единственным источником мифических представлений были превращения и порча языка, забвение первоначального коренного значения слов; мифы в таком случае будут явлением относительно позднейшим, и спрашивается: откуда и вследствие каких жизненных причин в человечестве явилось стремление придавать реальное бытие прежним *поэтическим* метафорам? Откуда эта прежде небывалая расположенность ума к созданию мифов? Или человек по мере успехов и опыта жизни... утрачивал прежний разумный взгляд на природу ... от первоначального света все далее уходил в мрак умственных блужданий, все более и более становился ребенком?» Эта мысль стоит «в резком противоречии... со всем ходом истории и движением разумной органической жизни» [63, с. 50—51].

собностью выражать абстракты иначе, как в конкретных терминах!*» [110, т. 1, с. 490—491].

Возражения эти могут внушить сомнение в правильности рассуждения людей, заключающих от языка; и, однако, справедливость требует признания последовательности и необходимости в рассуждении этих людей. О существовании конкретных *значений Дjаўс*-Ζεύς, *Cўрjас*-῞Ηλιος, *патер*-πατὴρ они, да и все остальные, могут заключать только из существования этих слов; а анализ этих слов показывает в основании этих слов корни *див,* светить, *свар,* светить, *па,* охранять, имеющие, по-видимому, лишь отвлеченное значение. Пока эта последняя видимость не устранена, до тех пор и выводимые из нее заключения о первобытно высоком развитии мысли и ее падении обязательны. Для устранения этих заключений существуют попытки устранить самую видимость, лежащую в их основании, устранить миф, состоящий в принятии корня как результата личного анализа, как субъективного произведения мысли за выражение объективного явления [99, с. 21—24].

Дело в том, что отвлеченное значение корней кажется нам таким потому, что есть следствие нашего собственного отвлечения; оно есть *перенесение нашей субъективной мысли в объект* (то есть миф), необходимое лишь до тех пор, пока нами не сознается субъективность этой мысли. При этимологическом анализе мы принимаем *а,* представление слова *Б,* признак, общий ему со словами *В, Г* и проч., состоящими с *Б* на одном уровне производности, за существующий в первообразном слове *А.* Если это *А* нам дано (то есть не есть только результат анализа), то мы убеждаемся, что *а* в нем отдельно не существует, но возникает одновременно с произведением *Б, В, Г* от *А.* Но если само *А* со стороны значения нам не дано, как бывает со всеми корнями, тогда мы приписываем ему *а* как значение: из сравнения *Дjаўс* — небо, бог неба, день, *дêвас* — бог, *дина-с* — день, δῆλος — ясный и проч. заключаем, что эти значения обозначены признаком светлости, и этот признак переносим в предполагаемое первообразное *див.*

Поправку в наше суждение мы вносим из наблюдения над ближайшим, то есть из правильного наблюдения над развитым состоянием языка, а не из наблюдений над отдаленными низшими ступенями развития. Ибо пусть тысяча путешественников утверждают нам, что дикари не способны мыслить отвлеченные признаки, но каждый раз, когда мы по вышесказанному способу начнем отыскивать корни их языков, в результате мы получим отвлечен-

ность. Ошибочность нашего заключения станет ясна лишь тогда, когда изучение нашего языка покажет нам, что отвлеченный признак в слове не первообразен.

Таким образом, когда понят источник взгляда, что первоначальное значение слов предикативно, то есть отвлеченно, устраняется и необходимость этого взгляда, а вместе с ним падает мнение М. Мюллера, что мифологическая религия предполагает разумную, как больное тело предполагает здоровое. См. [182, т. 2, с. 10, 386—387, 389, 390, 395]. <...>

МИФ И СЛОВО

Взгляды Афанасьева на происхождение мифа, на отношение его к слову и позднейшим ступеням развития мысли не могут быть названы сплошь неверными только потому, что они непоследовательны.

Основное положение Афанасьева, что «зерно, из которого вырастает мифическое сказание, кроется в *первозданном* слове» [9, т. 1, с. 15], отчасти верно.

Мы видели, что не первозданное только, но всякое слово с живым представлением, рассматриваемое вместе со своим значением (одним), есть эмбриональная форма поэзии. Так как миф есть тоже поэтическая форма (по Афанасьеву, «миф есть древнейшая поэзия» [Там же, с. 11]), но весьма общая, допускающая различные степени развития, от простейших до наиболее сложных, то наперед вероятно, что простейшие формы мифа *могут* совпадать со словом, а миф как целое *сказание* может предполагать миф как *слово*. Затем остается вопросом, в каком именно случае миф тождествен со словом и какова именно преемственность слова-мифа и слова-немифа. На это у Афанасьева два противоположных ответа: один, повторяемый им множество раз на разные лады, им сознается; другой прокрадывается невзначай.

1) Слово и выражение сначала были «метафорическим уподоблением», имевшим лишь «поэтический смысл» [9, т. 1, с. 9—10]. При этом предполагается, что «поэтический смысл» ни в каком случае не есть истинный, что поэтичность есть риторичность. «Стоило только забыться, затеряться первоначальной связи понятий, чтобы метафорическое уподобление получило для народа все значение действительного факта и послужило поводом к созданию целого ряда баснословных сказаний. Светила небесные уже не только в переносном поэтическом смыс-

ле именуются «очами неба», но в самом деле представляются народному уму под этим живым образом, и отсюда возникают мифы о тысячеглазом, неусыпном ночном страже — Аргусе...» [9, т. 1, с. 9—10].

Таким образом, по мысли Афанасьева (и М. Мюллера), человек сначала сознает, что представление светил под образом очей неба имеет лишь субъективное основание; потом по некоторой причине, о которой — после, он забывает это и «находит, что действительно у неба есть очи». Вот еще несколько выражений в том же роде: «Как скоро утрачено было настоящее значение метафорического языка, старинные мифы стали пониматься буквально» [Там же, с. 13]. «Мифы *стали* пониматься буквально», — следовательно, и при прежнем небуквальном понимании мифы уже существовали! Стало быть, в чем же, по Афанасьеву, разница между мифом и риторической прикрасою?

«Под влиянием метафорического языка глаза человеческие должны были получить таинственное, сверхъестественное значение. То, что прежде говорилось о небесных очах, впоследствии, понятое буквально, перенесено человеком на самого себя» (каким образом? ведь буквально говорилось о небесных очах?). «Знойный блеск солнечного ока производит засуху, неурожаи и болезни; сверкающие взоры Перуна посылают смерть и пожары; та же страшная сила усвоена и человеческому зрению. Отсюда родилась вера в *призор,* или сглаз» [9, т. 1, с. 172].

«Предания о кладах составляют обломки древних мифических сказаний о небесных светилах, скрываемых нечистою силою в темных пещерах облаков и туманов; но с течением времени, когда народ утратил живое понимание метафорического языка, когда мысль уже не угадывала под золотом и серебром блестящих светил неба, а под темными пещерами — туч, предания эти были низведены на землю и получили значение действительных фактов. Так было и со множеством других верований: небесная корова заменилась простою буренкою, ведьма-туча — деревенскою бабою и т. д.» [9, т. 1, с. 202—203].

«Впечатлительная фантазия первобытного народа быстро схватывала всякое сходство. Колесо, обращающееся вокруг оси, напоминало ему (только напоминало!) движущееся по небесному своду солнце...» [Там же, с. 207].

«Поэтическое представление солнца огненным колесом вызвало обычай зажигать в известные годовые праздники колёса — обычай, доселе соблюдаемый между немецкими и славянскими племенами» [9, т. 1, с. 210].

Прихотливой игре «творческой фантазии ... мы обязаны созданием многих мифов» [Там же, с. 217].

«Руны и чародейные песни ... всесильны: они могут и умертвить, и охранить от смерти, и даже воскресить, делать больными и здоровыми ... насылать бури, дождь и град, разрывать цепи ... все это не более, как метафорические выражения, издревле служившие для обозначения небесных явлений, но впоследствии понятые буквально и примененные к обыкновенному быту человека. Как вой зимних вьюг мертвит и усыпляет природу и как оживляют (пробуждают) ее звуки весенней грозы, так ту же силу получила и человеческая песня ...» [9, т. 1, с. 424—425] и т. д.

Из этих и тому подобных мест видно, что, по мнению Афанасьева, источником мифов служит, в конце концов, неспособность человека удержаться на той высоте мысли, на которой он без всяких усилий со своей стороны очутился вначале. История мифов выходит историей падения человеческой мысли.

Это напоминает пессимистический взгляд Мефистофеля на правоведение:

Es erben sich Gesetz' und Rechte,
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Ceschlecht sich zum Geschlechte
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage;
Weh dir, das du ein Enkel bist![a]

Faust I, стих 1618 и след.

Такой взгляд уместен в устах Мефистофеля, но нам нужно стараться понять его односторонность. «Горе тебе, что ты родился внуком», но твой дед в свое время тоже был внуком. Стало быть, в ряду поколений мы не найдем ничего, кроме внуков, для которых существует только «Unsinn» и «Plage». Где же тогда найдется место для «Vernunft» и «Wohlthat»?

---

[a] Седого кодекса графа,
Как груз наследственной болезни.
Иной закон из рода в род
От деда переходит к внуку.
Он благом был, но в свой черед
Стал из благодеянья мукой.

(Пер. с нем. Б. Л. Пастернака.— *Примеч. сост.)*

Миф[*] принадлежит к области поэзии в обширном смысле этого слова. Как всякое поэтическое произведение, он *а)* есть ответ на известный вопрос мысли, есть прибавление к массе прежде познанного; *б)* состоит из образа и значения, связь между коими не доказывается, как в науке, а является непосредственно убедительной, принимается на веру; *в)* рассматриваемый как результат, как продукт, заключающий собою акт сознания, отличаясь тем от него, что происходит в человеке без его ведома, миф есть первоначально словесное произведение, то есть по времени всегда предшествует живописному или пластическому изображению мифического образа.

Миф отличен лишь от поэзии, понимаемой в тесном значении, позднейшем по времени появления. Вся разница между мифом и такою позднейшею поэзией состоит в отношении сознания к элементам того и другого. Не приняв во внимание этого смотрящего ока, то есть рассматривая отвлеченно лишь словесное выражение, различить этих явлений нельзя.

Для нас миф, приписываемый нами первобытному человеку, есть лишь поэтический образ. Мы называем его мифом лишь по отношению к мысли тех, которыми и для которых он создан. В позднейшем поэтическом произведении образ есть не более как средство создания (сознания) значения, средство, которое разлагается на свои стихии, то есть как цельность разрушается каждый раз, когда оно достигло своей цели, то есть в целом имеющее только иносказательный смысл. Напротив, *в мифе образ и значение различны, иносказательность образа существует, но самим субъектом не сознается, образ целиком (не разлагаясь) переносится в значение.* Иначе: миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом.

Таким образом, две половины суждения (именно, образ и значение) при мифическом мышлении более сходны между собою, чем при поэтическом. Их различение ведет от мифа к поэзии, от поэзии — к прозе и науке.

---

[*] Под мифом в общем смысле мы понимаем как простейшую мифическую формулу (mythische Anschauung [209, с. 7]), *мифическое представление* [63, с. 53], так и дальнейшее ее развитие (мифическое сказание [63, с. 53]). Здесь речь о первом, которое относится ко второму, как слово — к развитому поэтическому произведению.

Множество примеров мифического мышления можно найти и не у дикарей, а у людей, близко стоящих к нам по степени развития. Например, когда говорится, что средство от «обжога» «вытягивает жар» (то есть оно тянет жар, как вещь); «стена потеет», то есть осаждение воды из воздуха, охладевшего от соприкосновения с гладкой и холодной поверхностью, представляется потом, выходящим из кожи [110, т. 1, с. 113].

Большая или меньшая человекообразность образов при суждении об общем характере такого рода мышления несущественна. В этом отношении нет разницы между «стена потеет» и «Ζεὺς βροντᾶ, Ζεὺς ὕει».

Мифическое мышление на известной степени развития — единственно возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людям всех времен, стоящим на известной степени развития мысли; оно формально, то есть не исключает никакого содержания: ни религиозного, ни философского и научного.

Результаты этого мышления становятся известны человеку (= это мышление сознательное в своих результатах) вследствие того, что они выражаются внешними знаками (пластическими, живописными, мимическими) и преимущественно словом. Таким образом, *миф* есть преимущественно *словесное произведение* и, как такое, из двух родов словесных произведений — поэзии и прозы — относится к первому. Тройственное деление словесных произведений на мифические, поэтические и прозаические невозможно [8].

Поэтому в определение мифа должно войти его отличие от немифического, поэтического произведения.

---

[8] *Есть ли мифология — поэзия?* Афанасьев, назвавши свое сочинение, посвященное мифологии, «Поэтические воззрения славян на природу», решает этот вопрос утвердительно, М. Мюллер говорит, что мифология — не поэзия: «Известные части мифологии — религиозного, другие — исторического свойства (Natur); то появляются в ней метафизические, *то поэтические воззрения* (как будто метафизика не может быть содержанием поэзии); но мифология как целое не есть ни религия, ни история, ни философия, *ни поэзия;* все эти факторы выражаются в ней в своеобразных проявлениях, которые на известных ступенях развития мышления и речи естественны и понятны, но часто становятся неестественны и непонятны, оцепеневая в предание» [183, т. 2, с. 200].

Что мифология не есть поэзия, справедливо в том смысле, что мифология обнимает в себе не только словесные выражения мифического мышления, но и выражения живописные, скульптурные, мимические и проч. Но за этим исключением все словесное в мифологии в то же время поэтично. Поэтичность есть образность в слове, стало быть, форма, не исключающая никакого: ни религиозного, ни исторического, ни философского содержания.

Язык есть главное и первообразное орудие мифического мышления. Но немыслимо орудие, которое своими свойствами не определяло бы свойств деятельности, производимой при его посредстве: то, что мы делаем, зависит от того, чем мы делаем: иначе пишут пером, а иначе углем, кистью и т. д. Стало быть, влияние языка на мифы бесспорно.

С другой стороны, влияние языка всеобще; оно простирается как на словесные мифы, так и на прочие словесные произведения. (Поэтические произведения передаются на другие языки лишь в отвлечении и изменении.) Поэтому в определение мифа должно войти указание на *разницу во влиянии языка на мифическое и немифическое мышление.* Без этого видеть «в возвратном действии, в преломлении лучей языка ... разрешение загадки мифологии» [183, т. 2] значило бы всякое мышление при помощи слова считать мифологическим.

Когда человек создает миф, что туча есть гора, солнце — колесо, гром — стук колесницы или рев быка, завывание ветра — вой собаки и проч., то другое объяснение этих явлений для него не существует. С этой точки зрения следует оценивать выражения, употребляемые о древнейшем состоянии языка и верований: «язык был исполнен метафор», «разоблачить метафорические образы народного эпоса»; «погибель великанов *в переводе на простой язык* значит исчезновение с неба громоносных туч» [9].

Если под метафоричностью языка разуметь то его свойство, по которому всякое последующее значение (resp. слово) может создаться не иначе, как при помощи отличного от него предшествующего, в силу чего из ограниченного числа относительно элементарных слов может создаться бесконечное множество производных, то метафоричность есть всегдашнее свойство языка и переводить мы можем только с метафоры на метафору. Появление же метафоры в смысле сознания разнородности образа и значения есть тем самым исчезновение мифа. Но о другой метафоричности при создании мифа в слове не может быть и речи. Для человека, для коего есть миф *туча-корова,* одновременное с этим название тучи коровою есть самое точное, какое только возможно.

---

[9] Афанасьев passim, но и Буслаев: «В эпоху образования языка и преданий ... метафора была необходимою, существенною оболочкою языческих верований, олицетворявших душевные силы в образах вещественной природы» [24, т. 1, с. 166].

Объясняя мифы, мы вовсе не переводим *метафорического* и первобытного языка на *простой и современный.* Если бы мы делали это, то наше толкование было бы умышленным искажением, анахронизмом. Мы только подыскиваем подлежащие, не выраженные словом, к данным в мифе сказуемым и говорим, что предметом такого-то мифического объяснения (-корова) было восприятие тучи. Метафоричность выражения, понимаемая в тесном смысле, начинается одновременно со способностью человека сознавать, удерживать различие между субъективным началом познающей мысли и тем ее течением, которое мы называем (неточно) действительностью, миром, объектом. И мы, как и древний человек, можем назвать мелкие белые тучи *барашками,* другого рода облака *тканью,* душу и жизнь — *паром;* но для нас это только сравнения, а для человека в мифическом периоде сознания — это полные истины до тех пор, пока между сравниваемыми предметами он признает только несущественные различия, пока, например, тучи он считает хотя и небесными, божественными, светлыми, но все же барашками; пока *пар* в смысле жизни есть все-таки, несмотря на различие функций, тот же пар, в который превращается вода.

Подобные мысли, исключающие мнение о забвении основных значений слов, о порче языка (которой, по-нашему, никогда не было) как об источнике мифов, не составляют, как известно, новости.

Ср. Котляревского «Разбор сочинения Афанасьева «Поэтические воззрения», где, однако, некоторые выражения кажутся мне сбивчивыми. Именно, после сказанного выше о полном отсутствии метафоры в мифе, так как о метафоричности мы вправе говорить лишь там, где она признается самим человеком, я не могу признать точным выражение, что «народ (еще не будучи в силах держать в мысли раздельно предметы, производившие сродное впечатление), *оказывал предпочтение метафоре* именно потому, что ... природу ... он мог понять только как совокупность живых действующих существ». Это противоречит тому верному мнению автора, что, говоря «солнце садится», человек употребляет это выражение вовсе «не в переносном поэтическом смысле» [63, с. 50].

«По М. Мюллеру, поэтическая метафора явилась вследствие лексической бедности древнего языка: не пользуясь достаточным запасом слов, язык вынужден был употреблять одинакие термины... для обозначения различных предметов и впечатлений; по мнению же г. Афа-

насьева, которое нельзя не разделить, метафора произошла вследствие сближения между предметами, сходными по производимому впечатлению; *она создавалась совершенно свободно*[10], черпая из богатого источника, а не по нужде, не ради бедности языка» [63, с. 49].

В том виде, в каком здесь выражен взгляд М. Мюллера, этот взгляд заключает в себе лишь ту неверность, что в нем *явление* метафоры может заставить думать о времени, когда ее не было; между тем понимаемая в известном смысле метафоричность есть единственный, первоначальный способ, доступный языку, уже предполагаемый отсутствием представления в слове, прозаичностью слова. Впрочем, совершенно верно, что язык как продукт, вместе со вновь привходящими чувственными впечатлениями направляющий последующую деятельность мысли, не только вначале, [а] всегда беден по отношению к требованиям этой мысли. Этим условлены неограниченность развития языка и, сколько известно, отсутствие в этом развитии циклов и крутых поворотов, вроде существовавшего еще недавно противоположения периода создания и разрушения языка. Эта бедность, вынуждающая как каждый из случаев позднейшей метафоричности, так и создание мифов, есть, собственно, не бедность, а возможность дальнейшего развития.

Создание мифа не есть принадлежность одного какого-либо времени. Миф состоит в перенесении индивидуальных черт образа, долженствующего объяснить явление (или ряд явлений), в самое явление[11]. Например, если бы кто, зная, что галки садятся и гнездятся на соборной колокольне, вывел отсюда заключение, что колокольня удобна галкам не теми своими свойствами, которые у нее общи с другими нежилыми башнями и т. п., а тем, что колокольня принадлежит к христианской церкви, что на ней крест, колокола,— то это был бы миф, равно как то, если бы кто стал доказывать необходимость христианских основ воспитания примером галок, вьющих гнезда на колокольне. Был бы миф, если бы человек, которому в объяснение молнии показана электрическая искра, добы-

---

[10] Что это может значить? Необходимость борьбы с выражением, возможность победы не указывает ли на то, что и здесь, как во всех явлениях познания и воли, можно находить разве трансцендентальную свободу или же свободу в смысле неизвестности нам мотивов?

[11] Миф создается на почве веры в объективное существование (личной, в сущности) мысли; ср. перенесение изображений божества вовне, идолопоклонство в христианстве.

тая при помощи известного снаряда, мысленно перенес этот снаряд в облака.

Все это кажется крайне нелепо; но уже меньше нелепо, но (тем не менее) мифично было бы то, если бы кто приписал литературному типу значение действительного лица и, например, заключил, что человек базаровского типа должен резать лягушек, что всякий француз легкомыслен и т. п. Разве не было людей, которые весьма серьезно представляли себе Малороссию по повестям Гоголя и проч.?

В связи с верованием в какую-то особенную метафоричность языка во время образования мифа, вовсе не такую, каковая наблюдается нами теперь, стоит верование, что душевная жизнь первобытного человека характеризуется особым развитием фантазии, особою наклонностью к олицетворению [110, т. 1, с. 448].

Более здраво мнение, что различие в результатах душевной деятельности человека разных времен зависит не столько от различия самих процессов (которых изменения так медленны, что вряд ли могут быть замечены в короткие периоды, более-менее нам известные), сколько от количества данных. Самый положительный из современных умов, занимающийся теперь химическими анализами, сравнительно-анатомическими сближениями, статистическими выводами и т. п., назвал бы и счел бы облако коровою, если бы об облаке и корове имел столько сведений, сколько древний ариец. Если образы, отождествляемые в языке и мифах, кажутся нам чрезмерно далекими друг от друга, то это лишь особенность нашего взгляда.

При недостаточности наблюдений и при чрезвычайно слабом сознании этой недостаточности и стремлении к намеренному ее пополнению, сходство этих образов казалось так велико, что отождествление их могло быть делом здравого ума, а не тупоумия или болезненного настроения.

Первоначально каждая мифическая апперцепция имела свое особое подлежащее: та туча, которую называли горою, то солнце, которое представляли светлым колесом, были совсем другие предметы, чем туча, представляемая коровою, солнце — представляемое жар-птицею.

Ошибочно мнение, что эти различные названия и объяснения чувствовались сначала эпитетами одного и того же подлежащего, а потом наступило умственное затмение, в силу которого из эпитетов образовались особые существа. Такое обширное подлежащее могло бы быть

только результатом сильного отвлечения, а откуда было взять это отвлечение, если условием его и служило именно образование понятия при помощи слова.

Когда потом в силу отвлечения эти подлежащие были отождествлены, то мысль, смущенная различием образов того же явления, потребовала восстановления закона тождества. Но ни один из этих образов не мог быть устранен; не было оснований сказать: «Только кажется, что солнце есть птица, а на самом деле оно колесо колесницы, управляемой божественным существом», ибо не было еще разницы между мнимым и действительным. Оставался один выход: принять разновременность этих образов и сказать, что существо, управляющее солнечной колесницей, по временам становится птицей. Это в общих чертах теория мифических превращений, столь обычных в сказках и поверьях. Таково же происхождение позднейших сравнений вроде «Всеславъ ...въ ночь влъкомъ рыскаше», «полечю зегзицею по Дунаеви», «Буй-туръ Всеволодъ» и проч.*.

Веселовский не признает упомянутой выше основной дробности подлежащих в мифе. «Если верить де Губернатису и еще кое-кому из современных исследователей по сравнительной мифологии, то наши пастушеские праотцы не только не были первобытно наивны, но и во многом перещеголяли людей XVIII и XIX столетия. Чтобы встретить такое тонкое понимание природы и ее красот, какое раскрывают нам в основе их мифов, надо перешагнуть через средние века прямо к Бернардену де Сен-Пьеру, Бюффону и лекистам**; чтобы уметь так ловко подметить всякую мелочь, всякую тень в облаке, осмыслить каждый шаг солнца по небесному своду, нужно быть бесстрашным, холодно-сознательным аллегоризатором, и мы опять метим в XVIII век, и нам (то есть сравнительным мифологам) невдомек, что вся эта сознательность и искусственность встречается уже при первом проявлении человеческой мысли на земле — в мифе» [26, с. 646].

После оговорки, что, говоря о дошедших до нас мифах, мы имеем дело вовсе не с первыми проявлениями человеческой мысли, можно бы спросить автора, считает ли он обилие синонимов доказательством высокой степени понимания природы и результатом холодной аллегоризации?

«Личности, присоздающие (в языке) новое к прежнему, или вовсе не знают этого прежнего, или в момент создания не имеют его в сознании. Вообще говоря, лишь другие личности, слыша от одного новое, от другого ста-

рое, доходят до употребления то того, то другого» [190, с. 131].

Мы думаем иначе. Современный пейзажист способен уловлять оттенки света и тени, облаков, воды и проч. в такой степени, до которой никогда не возвышались предшествующие века; между тем можно положительно сказать, что в речи его (в его личном словаре) найдется едва ли по нескольку синонимов для этих явлений, тогда как в древнейшем словаре к Ведам насчитывают 15 синонимов для солнечного луча, 23 — для ночи, 16 — для утренней зари, 30 — для облака, 100 — для воды [169, с. 123]. Впрочем, за доказательствами того, что богатство синонимов вовсе не предполагает высокой степени развития мысли, незачем ходить далеко. В русских наречиях, например, гораздо более 40 названий лошадиных мастей, более 40 глаголов для понятия «говорить», более 30 названий хлеба. Вообще уменье различать оттенки явлений, столь важных для человека, не предохраненного от враждебных влияний природы, как атмосферические, и выражать эти оттенки словом (resp. мифом) может быть сравнено с умением распознавать следы животных и людей. Известно, что в этом последнем искусстве цивилизованный человек без всякого вреда для своего развития далеко отстал от дикаря.

Упрек, делаемый Веселовским сравнительным мифологам в том, что они приписывают первобытному человеку «сознательные наблюдения колорита над тенями вечернего и утреннего неба» и что они «меньше всего отдали себе отчет в той степени сознательности, какая предполагается мифическим творчеством и на какой степени находился человеческий индивидуум в пору этого творчества» [26, с. 647], — несправедлив.

Степень развития, предполагаемая известным мифом, определяется не априори, а на основании самого мифа. Степень эта может быть весьма различна, ибо мифическое творчество не прекратилось и в наши дни.

Создание нового мифа состоит в создании нового слова, а никак не в забвении значения предшествующего.

Есть взгляд, возникший из стремления устранить крайности теории М. Мюллера посредством ее ограничения: «В мифологии мы должны отличать две совершенно различные области: первая есть продукт мифического объяснения явлений реального мира, вторая — продукт забвения смысла слов, затемнения речи; содержание первой — реальный мир, изъясняемый мифически, действительность, ненаучно понятая (антропопафическое миросо-

зерцание*), содержание второй — фантастический мир мифических образов, сфера сверхъестественного, поставленная за пределами чувственного мира; первую мы назовем *мифическим миросозерцанием,* вторую — *мифологией* в теснейшем смысле; солнце, как живое, разумно и целесообразно действующее существо, есть реальный объект первого; бог Гелиос, как личность, стоящая выше человека, как божество, есть фиктивный образ второй; словом, в мифическом миросозерцании неверно понимаются реальные явления, мифология же создает фиктивные образы. Этого различения ... ученые доселе не делали, а оно между тем весьма важно.

Во-первых, мифическое миросозерцание обусловливается исключительно психическими процессами (баснословие), мифология создается факторами лингвистическими, и М. Мюллер здесь прав; не прав он, распространяя свою лингвистическую теорию и на первую область мифа.

Во-вторых, содержание первой области мифа есть исключительно природа, тогда как во второй области мы имеем образы, не имеющие никакого отношения к естественным явлениям. Например, амазонки, как «безгрудые», по ошибочной этимологии от ἀ и μαξὸς, грудь [56, с. 65-66].

«...В понятие мифа входит представление о божеской личности, а демонизм (вера в духов, состоящая в родстве с грубым фетишизмом) тесно связан с представлением о темных силах, в которых личность не обособлена, которые понимаются коллективно» [55, с. 12].

Приложим к объяснению этого рассуждения различение двух элементов, по-нашему, составляющих непременную принадлежность всякого поэтического произведения, а стало быть, и мифа: представления (образа) и значения. Спросим себя, какая разница между содержанием мифического миросозерцания, с одной, и мифологии, с другой стороны?

1) Под содержанием мифического миросозерцания автор разумеет не только «реальный мир», «действительность», например, солнце (то есть известный комплекс чувственных восприятий), но и мифическое v. антропопафическое толкование эпитета, именно солнце, рассматриваемое «как живое, разумно и целесообразно действующее существо». Само миросозерцание принято за «реальный объект» миросозерцания. Последовательнее было бы, смешавши здесь два различных момента мысли, оставить их в этом смешении, говоря и о мифологии; но

2) под содержанием мифологии автор разумеет *только* «мифические», сверхъестественные образы, только бога Гелиоса.

Мы исправим эту ошибку, сказавши, что и бог Гелиос не лишен был для греков отношения к солнцу, которое было реальным основанием этого образа.

Итак, *значение* в обоих случаях есть солнце. В чем же разница образов? В первом случае образ — «живое разумно и целесообразно действующее существо»; во втором образ — бог Гелиос; но последний есть тоже «живое и проч. существо». Вероятна какая-нибудь разница между тем и другим. Конечно, автор не решится утверждать, что Гелиос, ставши богом, потерял для самого грека отношение к солнцу; но если бы было и так, если бы последовало отделение Гелиоса от видимого солнца, то этим не уничтожилась бы еще двойственность его моментов: образа и тех, положим, нравственных, но все же естественных отношений, на которые он указывает. Разница между представлениями солнца в том, что автор называет мифическим миросозерцанием, и в том, что у него мифология может быть только в степени развития мысли; но представления эти в обоих случаях, а не только в первом суть «образы фиктивные» пред судом позднейшей мысли.

Нет никакого основания вместе с автором утверждать, что «мир сверхчувственного в учении о душах и духах дан был еще первобытным анимизмом, тогда как божеские личности как таковые возникли путем не одного одухотворения явлений природы, *но и путем забвения смысла мифической речи*» [56, с. 67]. Во взятом им примере можно видеть не забвение смысла (то есть значения солнца, которое есть и в нарицательном ἥλιος), а разве забвение этимологического признака (то есть, по Курциусу [138, № 612], у которого Ἠέλιος из ἁλίος = ἀυέλος = лат. Auselius, Aurelius («Aureliam familiam... a sole dictam putant[a]») как ἠώς, аттическое ἑώς, эолическое αὔως = лат. ausos(a) = aurora, отношение к тому корню, к коему относится и рус. *Авсень, усень,* упоминаемый в великорусских колядках); но это забвение, если даже предположить, что оно древнее образования божественной личности Гелиоса (что сомнительно), вовсе не необходимо для создания такой личности. В противном случае слова, столь этимологически ясные, как инд. *дева-с,* не могли бы иметь мифического значения. Напротив, этимологическая ясность

[a] Семью (род) Аврелиев ... считают названной по имени солнца (Пер. с лат. — *Примеч. сост.*).

слова дает направление мысли, сосредоточивающей около этого слова черты, из коих слагается мифический образ, будет ли этот последний богом или простым духом.

Признавая здесь образовательное, направляющее влияние нормального, а не порченого языка, я не постигаю, как в том, что названо мифическим миросозерцанием, солнце могло быть представлено «живым, разумным и целесообразно действующим существом» помимо такого же влияния языка? Было бы крайне грубым заблуждением о двух сторонах мифа, «психологической и лингвистической» [56, с. 66], представлять себе эту последнюю как нечто отдельное от психологических процессов, производящих слово. Те же душевные процессы, которые производят слово, на известной ступени вместе со словом создают миф.

Человек таков от природы, что только при помощи языка он добывает себе такие средства знать о своей мысли, как письмена и искусства; до этого единственным свидетелем о движении его мысли служило ему слово. Без слова невозможно было бы никакое предание, никакая ступень человеческого знания, а другое, кроме человеческого, нам неизвестно.

Всякое понимание слова есть в известном смысле новое его сознание, а всякое слово как действительный акт мысли есть точный указатель степени развития мысли. Признавши эти положения, мы можем говорить о недостатках известного языка не по отношению к какой-либо неподвижной мерке, а лишь по отношению к другому языку; мы вовсе лишаемся права говорить о каком-то деспотизме языка (как будто его внутренняя сторона не есть наша же мысль), о его вредном давлении на мысль говорящего. Такие пустые речи похожи на то, как если б хромой стал думать, что если бы не костыли, то он бы ходил, как здоровый. Пусть те, впрочем, умные люди, которые полагают, что наш язык недалеко ушел от языка дикарей и что, говоря им, мы как бы продолжаем рубить каменными топорами и с трудом добывать огонь трением (Тейлор, у Кареева [56, с. 72]), будут хоть последовательны и признают, что и вообще мы недалеко ушли от дикарей. Если же последнее несправедливо, то и первое — лишь следствие недоразумения, принимающего прозрачную глубь языка, которая открывается исследователю, за близость дна. Пусть те, которых стесняет то, что по велению судеб мысль для преображения в высшие формы нуждается в символах языка, и то, что слова лишь символы, а не

самая мысль, пусть жалуются, что не родились на свет богами, искони вмещающими в себе совершенное знание.

Случаи, на которые могут указывать как на доказательства вредного влияния языка, в действительности так же не доказывают этого влияния, как языческое поклонение христианским иконам не может быть объяснено влиянием высшей формы христианства. Если бы человек, который ставит свечи только перед своими, а не чужими иконами, не знал этих икон, он молился бы пню. То одно, что у него есть христианские иконы, не дает ему понимания христианства. Так звуковая оболочка слова, бывшая внешним знаком сложного содержания, переходя к другому, не приносит с собою всего этого содержания. Последнее должно быть вновь создано этим другим и будет создано согласно с уровнем его мысли. Слово послужит ему лишь возбуждением, а что последнее бывает сильным и благотворным, это мы видим на наших детях, которые лишь при помощи языка проходят пути развития, которые в жизни человеческой измеряются тысячелетиями.

Зная это, мы не верим, чтобы когда-либо было иначе.

ОБ УЧАСТИИ ЯЗЫКА В ОБРАЗОВАНИИ МИФОВ

Котляревский, справедливо отвергая порчу языка как источник первоначальных мифов, заходит слишком далеко, говоря, что «язык как сила действующая (что это? недействующая сила не существует) оставался совершенно чужд первоначального происхождения мифических представлений; он оказал сильное влияние на мифы, так сказать, вторичного образования, когда худое толкование древних выражений и слов, происходившее от забвения первоначального значения их, произвело целую массу сложных баснословных повествований; и как возможно объяснить этот второй период в истории мифологии, не допустив первого, ему предшествующего периода первичных мифических воззрений, возникавших из наивного детского взгляда на явления природы!» [63, с. 52].

Подобным образом говорит и де Губернатис: «Двусмысленность (слов — по Куну, точнее, полиономия), без сомнения, играла главную роль при образовании мифов; но сама эта двусмысленность не всегда может быть объяснена без предположения предварительного существования, так сказать, живописных аналогий. Дитя, которое еще и ныне, взглянувши на небо, принимает белое обла-

ко за снежную гору, конечно, не знает, что *парвата* на языке Вед означало гору и облако ... Двусмысленность слов обыкновенно шла по пятам вслед за аналогиею внешних образов, представлявшихся первобытному человеку. Когда он еще не называл облака горою, он уже видел его горою. После смешения образов смешение слов становилось почти неизбежным и служило лишь для определения первого, сообщения ему внешнего (?) звука и более прочной формы, для образования из него как бы корня, из коего при помощи новых наблюдений, новых образов, новых двусмысленностей могло вырасти целое дерево мифических генеалогий» [149, с. 665].

Я отвергаю только порчу языка как источник мифологического, то есть познавательного, творчества. Если смерть есть только смерть, то из нее не может выйти жизнь; но то, что мы называем смертью, и то, что называют (хроническою, а не единичною и случайною) порчею в языке, при жизни народа сочетание более совершенное. При принимаемом мною определении мифа как словесного произведения, то есть (в простейшем виде одного слова) как совокупности образа (=сказуемого), представления (tertium comparationis) и значения (=психологического подлежащего, то есть того, что подлежит объяснению), для меня совершенно немыслимо, как можно предполагать когда-либо существование мифа помимо слова и как, кроме первых, не досягаемых для нашей мысли ступеней человеческого развития, можно думать, что последующий миф мог создаться без помощи предшествующего мифа-слова.

Если бы человек сначала смешал образы облака и горы, а потом создал миф, то получилось бы не объяснение облака горою, а объяснение облака-горы в их нераздельности чем-либо другим. Существенная черта мифа как апперцепции в слове (Steinthal) есть именно то, что отождествление или частное слияние объясняющего и объясняемого не предшествует объяснению, а следует за ним.

Дети-немовлята и животные могут иметь «живописные аналогии», то есть и в них известные сочетания элементарных восприятий могут находиться в связи с другими сочетаниями, но мифов они еще не создают.

Впрочем, в каждом отдельном случае определение влияния слова представляет новые трудности, и я вышесказанным никак не думаю оправдывать скороспелых заключений по готовому шаблону, вроде тех, которые нередко встречаются у Афанасьева, например: «*Так как* древнейший язык употреблял одинаковые названия и для зве-

риной шкуры, и для животных, покрытых мохнатою шерстью, то арийское племя не только признавало в облаках небесное руно, но и сверх того олицетворяло их бодливыми баранами, резвыми овцами, прыгающими козлами» и проч. [9, т. 1, с. 682].

Тут еще вопрос, прежде ли представлялось облако шкурою, а потом козлом, бараном или наоборот, или же эти представления возникли независимо, в ответ на различные вопросы, вызываемые различными новыми впечатлениями. В отдельных случаях, которые не должны быть специализированы, априорные основания мифа могут быть различны. Известно, например, что в слове мех (=лит. *maišas,* saccus) первое значение — баран, как оплодотворяющий (скр. *мêша,* баран), а второе — мешок, шкура.

«Сколько существует в языке метафор и синонимов,— говорит Котляревский,— которые не вызывают смешения и не дают повода к созданию мифов! Почему, например, называя словом *двиджа,* дважды рожденное, и яйцо[12], и брахмана, болезнь языка не произвела мифа о рождении брахмана из яйца? Почему метафорические выражения: *слепой орех, живой* или *мертвый* лес — не выродились и не разрослись в мифы?» [63, с. 52].

Пока говорится против М. Мюллера, я согласен, потому что болезни языка ни в образовании грамматической формы, ни в образовании мифа не нахожу; но затем замечу, что такие вопросы ничего не докажут, если останутся и без ответа. Если бы точно не было упомянутых мифов, то, значит, движение мысли от брахмана к яйцу или наоборот, произведенное омонимами *двиджа,* встретило какое-либо препятствие. Но подобный мифический рассказ о птицах-брахманах действительно есть [149, с. 471—473]. Утверждать, что нет подобных мифов, мы можем лишь со скромною оговоркою; нет для нас, так как, не говоря о свойственной человеку ограниченности знания, мы, занимающиеся подобными объяснениями, имеем дело лишь с широко распространенными народными мифами; миф же, несомненно, может скрываться и в узкой сфере личности. Кому не известны мифы, создаваемые нашими детьми под влиянием того же языка, которым говорим мы? Как скоро a priori мы убедились в том, что слово во всяком случае есть готовое русло для течения мысли, нам в частном случае, где этого течения не заметно, остается

---

[12] Не яйцо дважды рождается, а птица: «Два раза родився, ни разу не хрестився, всяка тварь ёго гласу слишить» (пивень) [75, с. 174].

искать препятствий. Могущественнейшее из этих препятствий, впрочем, не уничтожающих его и усложняющих труд исследователя этого влияния, есть богатство опыта.

Влияние языка есть один из видов априорности мышления, под которым, конечно, следует разуметь не вообще участие прежде добытой мысли в новых ее работах (ибо в таком случае с первых дней жизни апостериорного мышления нет, а добывание новых мыслей исключительно или преимущественно из старых[13]).

Наклонность к априорному мышлению находится в обратном отношении к величине запаса данных, каким располагает мысль: чем меньше этот запас, тем сильнее априорность. Если это построение верно, то оно одинаково уничтожает как мысль о появлении некогда болезни языка, а вместе с нею и мифов, так и мнение, очень сходное с этим, что только вторичные мифы возникли под влиянием языка. Ибо чем ближе к началу истории, тем меньшим капиталом мысли обладают люди.

Между априорностью заключений и предрассудком лишь та разница, что предрассудок есть априорность, рассматриваемая в тех моментах, когда уже имеются или предвидятся данные, перетягивающие весы мысли на сторону нового, более апостериорного заключения. Поэтому то, что с течением времени становится предрассудком (в глазах постороннего наблюдателя), в свое время, при отсутствии противовеса было лишь законным стремлением мысли к объединению своих элементов.

«Названия звезд и созвездий, знаков, обозначающих области неба и периоды дней и годов, как бы они ни были произвольны» (то есть, собственно говоря, как бы они ни были несогласны с позднейшими знаниями), «составляют для астролога материал, который он может... приводить в идеальную связь с житейскими событиями. Довольно было астрономам подразделить путь солнца воображаемыми знаками зодиака, чтобы из этого возникли астрологические законы, по которым эти небесные знаки имеют действительное влияние на настоящих овнов, тельцов, раков, львов, дев. Ребенок, рожденный под знаком Льва, будет мужественным, а рожденный под знаком Рака недалеко пойдет в жизни» и проч. [117, т. 1, с. 123].

При состоянии мысли, не дающем возможности явственно разграничить субъективное познание от объективных его источников, слово как наиболее явственный для

[13] Следует объяснить, что математическое мышление в этом смысле не априорно.

сознания указатель на совершившийся акт познания, как центр относительно изменчивых элементов чувственного образа должно было представляться сущностью вещи. Есть много свидетельств о чрезвычайной распространенности этого верования (см. наст. изд., с. 156—159).

РЕЛИГИОЗНЫЙ МИФ

Под мифом разумеются, между прочим, такие простые поэтические объяснения явлений, как «облако — это камень, гора», «душа — это дыхание, пар, дым, ветер». В то же время к области мифов относятся и те, предметом коих служат деяния высших человека существ, управляющих миром и человеком и во всех мифологиях относимых преимущественно к небу. Очевидно, последние мифы должны быть позднее по времени образования, так как они предполагают более-менее значительную степень широты и единства миросозерцания. Отношение между тем и другим в общих чертах следующее.

Известны наблюдения, что человек «под лесом видит, а под носом не видит», сначала заносит в летописи военные подвиги и т. п. и лишь гораздо позже на высокой степени развития начинает интересоваться мелкими и близкими бытовыми явлениями; сначала пытается объяснить себе, что такое солнце, молния, туча, а потом уже — что такое домашний огонь, зеленое дерево и т. п., небесная радуга требует объяснения и объясняется, а радуга в водяных брызгах, производимых самим человеком во время купанья, или не замечается вовсе, или является чем-то непосредственно понятным. Тем не менее по общему правилу [сначала] объясняется отдаленное близким. Это потому, что более близкие, земные, непосредственно окружающие человека явления повторяются чаще, впечатления от них определеннее, комплексы этих впечатлений более расчленены. Обычность и ясность этих комплексов находится в обратном отношении к силе потрясения, которое они производят, вновь появляясь в душе. Менее обычные явления производят более смутные восприятия, но более сильные чувства; они слабее в теоретическом, но сильнее в эмоциональном отношении. Только нам кажется, что животное и человек суть неизмеримо большие чудеса, чем облако, солнце и проч., и что земное горение никак не менее удивительно, чем атмосферное электричество. Для первобытного человека это было наоборот. Хотя самое первоначальное название земного

огня, коровы и т. п. было уже мифом, но этот миф послужил только материалом для создания мифов, имеющих предметом явления более потрясающие и потому божественные. Земной огонь, земные коровы послужили ответом на вопросы, что такое огонь небесный, что такое туча. Лишь затем вновь возник вопрос: что же такое земной огонь, что такое земная корова? Ответ: земной огонь есть тот же небесный, нисшедший на землю; земная корова есть таинственное воплощение небесной и потому известными своими действиями может указывать на деяния первой. Вместе с этим создается теория, что малое и слабое происходит из великого и сильного [209, с. 15—18], образуются более-менее обширные связи между небесными явлениями и земными.

Вышеприведенные примеры не выдуманы. Число подобных им огромно. Например, молния есть птица, а потом, наоборот, птица, например, дятел, имеет известные свойства молнии (поверья, что она знает и пользуется разрыв-травою или разрыв-камнем); солнце есть горящее колесо, и, наоборот, зажженное посредством трения земное колесо имеет известные свойства солнца, например, служит к предсказанию урожая и т. п.

ОТНОШЕНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА К ХРИСТИАНСТВУ, ВЕРЫ К ЗНАНИЮ

Теперь, по истечении (почти) 900 лет после официального принятия христианства, в памяти народа сохранились безо всякого участия письменности (или, лучше сказать, благодаря незнакомству с письменностью) столько остатков язычества, что по ним можно довольно полно воссоздать образ этого язычества.

В разной степени то же встречается и во всех христианских странах.

Старинная письменность передала нам лишь скудные известия о языческих богах и игрищах, между тем как богатство изустных языческих преданий до сих пор еще не исчерпано.

Какие же причины этой долговечности язычества?

Сама церковь во многом волею-неволею содействовала этому сохранению язычества. «Самим духовным,— говорит Гримм,— не всегда удавалось найти границу между языческим и христианским: под их собственный вкус могло подходить многое языческое, коренившееся в толпе.

В языке рядом со множеством греческих и латинских слов, вновь введенных для церковного употребления, осталась и часть немецких, связанных с язычеством, например, имен богов — в названиях дней недели. К этим словам незаметно примкнули и языческие обычаи, языческие празднества, так сросшиеся с жизнью народа и такие тягучие, что принимали в себя постороннюю, христианскую примесь, лишь бы сохранить хоть отчасти любимую испытанную старину. Христианские праздники, по-видимому, не без умысла со стороны церкви совпадают с языческими. Церкви воздвигались на местах именно низверженных идолов или священных деревьев, и народ подолжал привычные посещения этих мест.

Нередко самые стены языческого храма превращались в церковь. Языческие горы и источники принимали имена христианских святых, и на этих последних переходило уважение, которым некогда пользовались первые. Священные леса становились собственностью вновь основанного монастыря или короля; но и в частных руках они отчасти продолжают чествоваться. Юридические обычаи, особенно суды Божьи и клятвы (присяги), обходы границ, благословения, обносы изображений богов, сохраняя свою языческую сущность, соединялись с церковными обрядами. Некоторые обычаи языческие и христианские сходились. Так, например, языческое окропление водою новорожденного напоминает крещение, форма молотка (оружие Тора) * — крест и т. п.

При столь многообразном смешении языческой и христианской внешности не могло не произойти и смешение взглядов простодушного народа. Еврейское и христианское учение стали сближаться с языческим, и языческие заблуждения и предрассудки *стали заполнять места, незанятые* новою верою. (То на христианское содержание повлияли языческие формы, то наоборот)» [46, с. XXXII—XXXIII]. Какие же места не могли быть заняты новою верою? В чем христианство не могло удовлетворить потребностям новообращенных? «Христианство, — отвечает Шварц, — принесло только веру во единого Бога и Христа, пострадавшего за грехи человечества, и затем — немногосложное богослужение. Но оно, вообще исключающее природу, не дало объяснения многим чудесным явлениям природы, которые язычник объяснил, связавши со своею верою. Только немногие главные явления природы, например, гроза, течение звезд, да и то поверхностно, приведены в связь с христианским Божеством. Поэтому христианство могло лишь несколько

ограничить, но не могло вполне устранить той части язычества, которая обращена к природе. Далее, христианство оставляло много незаполненного пространства вокруг событий семейной жизни, рождения, брака, смерти, вокруг занятий, например, охоты, земледелия, скотоводства, пряденья» [200, с. 5].

Единобожие, оторванное от своих корней и перенесенное на чуждую почву, не заключает в себе знания природы. Преимущество его перед язычеством относительно знания природы заключается в том, что оно ставит Божество как конечную причину вне мира и дает возможность объяснять явления природы механическими взаимодействиями частей. Между тем языческий пантеизм помещает богов внутри природы, ближе к человеку и тем самым принужден чаще искать объяснения явлений в конечных причинах, в решениях Божества. Для еврейско-христианского единобожия мир за исключением души человека — это материя, приводимая в порядок Божеством. Для языческого многобытия мир — это само Божество или совокупность божеств. Но такое преимущество единобожия обнаруживается не сразу. Оно только облегчает познание природы, но не заключает его в себе. Язычество берет верх до тех пор, пока единобожие принуждено отвечать на всякий научный вопрос: «Так Богу угодно». Это не ответ. И язычники признают, что без воли Божества, управляющего явлением, не происходит самое явление. Гораздо удовлетворительнее языческие объяснения, например, грозы: гром — это, положим, стук колесницы, катящейся по небесному помосту, громовой удар — это стрела, пущенная тем, кто едет в той колеснице. Движение колесницы, стук колес, полет стрелы — все это происходит по тем законам, как и на земле; чудесное состоит лишь в том, что это небесная колесница, а не земная.

Таким образом, победу над язычеством христианство могло одержать только при пособии науки. Так как науки не было или так как она была и отчасти есть достояние немногих, то низшие слои и продолжают быть язычниками во всем, не исключая отношения явлений к конечной причине, Богу. При этом следует помнить, что, как видно из опыта, мысль множества людей может обойтись без того, что мы называем знанием конечной причины.

Как же определить ближайшие отношения науки, которая пособляет христианству в борьбе с язычеством, но может стать и во враждебные отношения к самому христианству, каковы же отношения науки к христианству

и язычеству? Ставя вопрос шире, можем выразить его так: что такое вера и что знание?

«Различие, делаемое философами между верою и знанием, основано на ошибочном понимании миросозерцания. Вера есть эстетическое дополнение знания в искусстве (посредством искусства). Она становится ложью и бессмыслицею, когда силится сохранить господство в таких областях, где возможны уже ответы знания. Мы знаем те явления, взаимные отношения коих познаны до такой степени, что не изменяются в наших глазах и при дальнейших открытиях». Пределы между знанием и верою зависят от степени образованности, то есть от того, как далеко может зайти наша мысль, не теряясь в неопределенном горизонте. Подобным образом, дитя лишь исподволь приобретает уменье правильно пользоваться своим зрением. Дикарь, для коего прошедшее и будущее ограничено вчерашним и завтрашним днем, вполне удовлетворен мыслью, что небо есть твердь, свод, изгибающийся над его головою. Немалых напряжений стоило его мысли зайти так высоко. Дошедши туда, она успокаивается и нелегко может быть подвинута к дальнейшему исследованию, к вопросу: а что же там дальше, за этою твердью?

Естественно, что дикарь населяет свой небесный Олимп существами, образ коих сложен из наблюдений над земными предметами. При этом процессе он следует тем самым законам мысли, как и при познании ближайшей действительности. Неизвестное объясняется известным. Он видит, например, движение солнца, месяца; он видит, что всякое земное объяснимое движение, то есть взятое таким, в котором начало, конец и причина того, а не другого направления вполне ясны, исходит от живых существ. Он обобщает это и принимает *живое* существо за причину всякого движения.

Таким образом, живое существо водит по небу эти светила. Падает громовой удар: конечно, он пущен человеческой рукою, потому что бросать может на земле только человеческая рука. Всякий земной предмет сделанный, начало коего может быть указано, стало быть, всякий предмет, мыслимый для дикаря по отношению к своему началу, в решительном большинстве случаев сделан человеком. Поэтому в решительном большинстве случаев на небо ставится человекообразный создатель. (Впрочем, будет ли это человекообразное существо или животное — это зависит от степени развития. Известно, что зооморфизм предшествует антропоморфизму.) Какие бы религиозные представления ни образовал себе дикарь, во

всяком случае в них нет ничего такого, что бы специфически отличало эти представления от остального его знания. Бежит ли в его глазах солнце от преследующего врага, ездят ли по небу в колеснице, разрубливают ли месяц пополам или пожирает его чудовище, во всяком случае это случайная ассоциация человеческих действий с небесными явлениями. Эта ассоциация становится временным объяснением явления, и ее верность или неверность так же не может быть непосредственно доказана, как невозможно нашим астрономам взять в руку месяц и пальцем показать на нем горы и долины. Астрономическое объяснение линий, описываемых месяцем, законы движения планет — ведь это тоже случайные ассоциации наблюдений, которые отличаются от первобытных ассоциаций в голове дикаря лишь большею художественностью сопоставления частей. В сущности, сведения наши о звездах так же невелики теперь, как и тогда, когда их считали за вбитые в небо золотые гвозди. Мы сделали множество наблюдений над их быстротою, величиною, формою и составили из этих наблюдений систему, которая до тех пор будет оставаться истиною, пока из нее будут без натяжки объясняться все наблюдения, но которая каждую минуту может быть разрушена новыми открытиями, как Птоломеева была разрушена системой Коперника. Добытое нами преимущество состоит в том, что падение системы может совершиться без вреда для раз навсегда добытых фактов; в том, что обобщения служат для нас лишь временным объединением и завершением отдельных явлений.

Прогресс нашего времени состоит в преимуществе естественно-исторической методы исследования, которая, будучи способна к органическому развитию из себя, сделала впредь невозможным возвращение от знания к вере. Такие отпадения постоянно встречались в древности, потому что мысли недоставало той поддержки со стороны накопления массы наблюдений, которая для нас служит широким основанием для дальнейших [132, т. 1, с. 16—18].

Все содержание нашей мысли исчерпывается тем, что мы знаем, и тем, во что мы верим. Решение вопроса об отношении знания и веры зависит от решения другого: имеет ли мысль какие-нибудь особенные средства для усвоения предметов веры, действуют ли на нас эти предметы не тем путем, которым действует познаваемое? Нам известен только один путь: чувственные восприятия. Все, что не дано непосредственно чувствами, есть лишь сообразная со свойствами души переработка чувственных вос-

приятий. Наитие свыше, зрение помимо глаз, слух помимо ушей принадлежат к числу патологических явлений. Люди, уверенные в своем непосредственном сообщении с неземным миром, как ни высоко они стояли над человеческим уровнем по своим способностям, не объявляли людям ничего такого, что бы не могло быть выведено из современного им запаса знаний. Если же у мысли верующей и мысли познающей одни средства, если знание и вера строятся из того же материала, то различие между ними может состоять только в степени. Стихии знания не трудно показать в язычестве (примеры см. [132]) и в христианстве. В чем могут состоять побуждения верить в самостоятельность и бессмертие души, в существование личного Бога? В том, что при данном состоянии знания эти верования требуются знанием. Человек не может себе иначе объяснить своих духовных явлений, как присутствием в себе нетелесного начала, не подверженного разрушению, видоизменяющему материю; он не может иначе понять существование мира, как допустивши существование Творца. Везде исходная точка — знание и цель — знание. Вера нужна для понимания и сама есть известного рода понимание. Этим исчерпывается ее функция. Практическое значение веры, ее значение для чувства — эти значения производные. Так, например, человек в скорбях ищет успокоения в мысли, что эта кратковременная жизнь есть время испытания, страдание — следствие греха, за покаянием следует лучшая бесконечная жизнь. Здесь вера успокаивает чувство. Но то же самое делает знание. Например, у меня болит голова, я успокаиваюсь тем, что это от угара и что если устранить угар, то головная боль пройдет. В простейших формах веры особенно легко заметить, как положения веры возникают из ассоциаций между наблюдениями. Так же возникают научные положения. (Примеры.)

Однако есть существенная разница между знанием и верою. То познано нами, что не изменяется в наших глазах при дальнейших открытиях, и, наоборот, все изменчивое в нашей мысли есть вера. Так, в любом языческом объяснении солнечного течения сознанная круговидная форма видимого солнца, изменчивость точек, занимаемых им на небе, свойство согревать, вызывать растительность — это знание, все остальное вера. Это знание, как бы оно ни казалось малым, есть уже значительный шаг вперед. Животное и ребенок не только не имеют понятия о круге, но и не знают, что солнце светит. Они только чувствуют это. Граница между знанием и верою отодвига-

ется и становится яснее по мере накопления в науке непоколебимых фактов. В первобытном человеке стихии знания и веры перемешаны. Отношения ближайших к нему предметов составляют предмет веры. Горизонт мысли узок. (Примеры из Бастиана.) Средневековые верования в участие Бога в делах человеческих.— В Ипатьевской летописи, под 1111 г.: «Вложи Богъ Володимеру въ сердце и нача глаголати брату своему Святополку, понужая его на поганыя...» [48, с. 1]. Этого нельзя считать за благочестивую фразу. Действительно, знание душевной жизни так мало, зарождение мысли в глазах века так таинственно, что причиною его люди могут считать только первую причину — Бога, или, как на другой странице [48, с. 192], ангела, или же, если мысль злая, научение дьявола. Бегство половцев перед немногочисленным полком Володимеровым есть дело сверхъестественное: «...падаху половци передъ полкомъ Володимеровымъ, невидимо стинаемы на землю. И побиша я въ понеделникъ страстный... избьени быша иноплеменницъ многое множество на рѣцѣ Салницѣ, и спасе Богъ люди своя... И въспросиша колодникъ, глаголюще: «Како васъ толика сила и многое множество, не могосте ся противити, но въскорѣ побѣгосте?» Си же отвѣщеваху, глаголюще: «Како можемъ битися съ вами? А друзі и ѣздяху верху васъ въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помогаху вамъ». Токмо се суть ангели, от Бога послани помогать хрестьяномъ» [48, с. 2].

В наше время уже ни один образованный человек не ищет объяснения отдельным решениям человеческой воли, отдельным историческим событиям в непосредственном влиянии Божества. Однако многие верят еще в свободу воли как далее неразложимую причину душевных движений, однако до сих пор возможно видеть в Боге первого двигателя истории.

Таким образом, прошедшее представляет нам постоянное стремление заменять первые причины вторичными, которые, в свою очередь, разложимы и объяснимы другими причинами. Стремление это сдерживается притязаниями веры решать по-своему вопросы, уже решенные наукой, но последняя рано или поздно берет верх. Человеку мало заманчиво «духовное самоубийство»; ум лишь немногих может отречься от себя и помириться с противоречием предания и живой науки. Можно ли из этого заключать, что настанет время, когда вера вполне заменится наукой? Научные предположения, еще не составляющие веры, но ближайшим образом сродные с нею,. конечно, будут всегда иметь место; конца сущему

мы не видим и не можем представить себе времени, которое бы обеднело задачами, которому нечего было бы делать. Из этого следует, что тем менее можем представить себе время, когда бы самые верхи здания науки были построены раз навсегда. Если первостепенное неясно и не решено, то и о второстепенном могут существовать только предположения. Если вера в личного и человекообразного Бога перестанет удовлетворять мысль, это верховное начало заменится другим, таким же временным. Одно несомненно: человек с каждым шагом вперед научается более и более различать степени вероятности и оценивать средства своего ума. Уже и теперь ясно, что, занимая незначительную частицу мира, нельзя обнять мыслью всего мира. Оценить это убеждение можно, лишь сравнивши его с тою ограниченною цельностью взгляда первобытного человѣка, примеры коей были приведены выше.

Возвращаюсь к поставленным выше вопросам.

Язычество есть такое миросозерцание, в котором конечные причины в большем или меньшем количестве размещены в самом мире.

Раздел II

ОТ СЛОВА К СИМВОЛУ И МИФУ

О НЕКОТОРЫХ СИМВОЛАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Слово выражает не все содержание понятия, а один из признаков, именно тот, который представляется народному воззрению важнейшим. Приняв за данное известное число корней, равное числу основных представлений в известной семье языков, мы можем предположить, что ход лексического развития состоит приблизительно в следующем. Новые понятия, входя в мысль и язык народа, обозначались звуками, уже прежде имевшими смысл, и основанием при этом служило единство основных признаков в новых и прежде известных понятиях. Так как в природе нет полного сходства, то известный признак в каждом новом слове получал особенные оттенки, независимые от вносимых суффиксом, и звук, сживаясь с новым понятием, тоже изменял первоначальное значение. Новые слова роднились уже со словами не первичного, а позднейшего образования и, в свою очередь, удалялись от первого значения признака. Так вместе с лексическим ростом языка затемнялось первоначальное впечатление, выраженное словом, подобно тому как теряли и теряют смысл грамматические формы по мере удаления от времени полного своего развития. Но жизнь языка состоит не в одной только утрате изобразительности и грамматической стройности: язык в настоящем своем виде есть столько же произведение разрушающей, сколько и воссозидающей силы. Соответственно замене обветшавших звуков и форм новыми собственный смысл слова поддерживается в памяти народной сопоставлением этого слова с другим, имеющим сходное с ним основное значение. Отсюда постоянные эпитеты и другие тавтологические выражения, например, *белый свет, ясный-красный, косу чесать, думать-гадать*. Та же потребность восстановлять забываемое собственное значение слов была одною из причин образования символов. Близость основных признаков, которая видна в постоянных тождесловных выражениях, была и между

названиями символа и обозначаемого предмета. Калина стала символом девицы потому же, почему девица названа *красною,* по единству основного представления огня — света в словах: *девица, красный, калина.* На основании связи символов с другими эпическими выражениями можно бы называть символами и те предметы и действия, которые, изображая другие предметы и действия, нисколько при этом не одухотворяются. Зная, например, что гниение обозначается в языке огнем, можно бы огонь назвать символом гниения.

По мере [того], как забывается упомянутое соответствие между значением корней слов объясняемых и объясняющих, ослабляется и связь между ними: постоянные эпитеты и проч. переходят к словам, которые означают то же понятие, но по другому признаку. Так, в выражении «черные грязи» прилагательное не имеет ничего общего с корнем *грѧз — грѫз,* по которому было бы приличнее назвать грязи топучими, что и встречаем в произведениях народной поэзии; «черный» перешло, вероятно, к слову «грязь» от другого слова, например, от слова *кал,* выражающего впечатление черного цвета.

В тех способах выражать символ, какие застаем в народной поэзии, видно то же стремление к потере изобразительности слова и связи поэзии с языком. Простые формы сменяются сложными, но не заменяются ими вполне. Главных отношений символа к определенному три: сравнение, противоположение и отношение причинное.

а) Сравнение выражается в народной поэзии или так, что символ вполне соответствует своему предмету, или так, что между тем и другим полагается некоторое различие. В полном сравнении символ является то приложением (*конь-сокол),* то обстоятельством в творит. пад. *(зегзицею кычеть),* то развитым предложением. В последнем случае сравниваемое может подразумеваться или быть развито до такой степени, как и символ. Примером первого может служить песня Краледворской рукописи*: «Ach ty róže, krasna rože. Čemu si rano rozkwetla, rozkwetawši pomrzla, pomrzawši uswědla, uswědewši opadla?» — и вслед за тем слова девицы, которая сравнивается с розою; примером второго — двустишие: «Грушице моя! чом ти не зеленая? Милая моя! чом ти не веселая?» — в котором каждому слову первой половины соответствует слово второй.

Символ как приложение сливается с обозначаемым в одно целое, а творительный падеж напоминает превращения: то и другое может быть отнесено к тому времени, когда человек не отделял себя от внешней природы. Сравнительно позже появился параллелизм выражения: он указывает на затемнение смысла символов, потому что если эти последние понятны, то и объяснять их незачем. Еще более поздним кажется выражение символа в виде полного или сокращенного придаточного предложения с сравнительным союзом (например, в Краледворской рукописи: *jako zora, jako luna*): присутствие союза доказывает, что между сравниваемыми предметами ставится большое различие, и напоминает приемы искусственного языка.

Форм отрицательного сравнения тоже несколько. В сербских песнях довольно часто употребляется такой оборот: предпосылается символ в виде положения или вопроса и вслед за тем отрицается, а на место его ставится обозначаемый предмет, например: «Надви се облак изнад дјевојак'; То не био облак изнад дјевојак', Већ добар јунак тражи дјевојак'» [50, т. 1, с. 2]; «Шта се сјаји кроз гору зелену? Да л'је сунце, да л'је јасан месец? Нит'је сунце, нити јасан месец, Већ зет щури на војводство дође» [Там же, с. 13]. Сербские, а особенно великорусские песни опускают сравнение положительное и начинают с отрицания: «не ...а». Без сомнения, такое сравнение с отрицанием предполагает положительное, а потому новее последнего*.

б) Противоположение символа предмету не чуждо влр. песням, но, если не ошибаюсь, чаще встречается в малорусских. Обыкновенная форма такая же, как и в развитом положительном сравнении, и отношение сопоставленных предложений при отсутствии союза может быть легко принято за сравнительное, как, например, в следующих местах: «Над горою високою голуби літают: я роскоши не зазнала, а літа минают» [78, с. 59]. «Ой гиля, гиля, сизі голубоньки на високе літання: Та уже важко, мое серденько, та с тобою горювання» [78, с. 102]. «Ой з-за гори из-за кручи орли вилітают: Не зазнаю я роскоши,— вже й літа минают»** [78, с. 106]. Высокое летанье птиц имеет смысл ничем не стесняемой свободы; чеш. *bujeti*, пол. *bujać*, рус. *ширять, парить* значат не только высоко, но и привольно летать. Такому ширянью противополагается горе, стесненное положение человека, отсутст-

вие роскоши, то есть раздолья, свободы, что, разумеется, предполагает сравнение счастливого человека с высоко летящею птицею *. И этот прием позже сравнения. Кроме сложности формы, можно думать так и потому, что в противоположении таится мысль о равнодушии природы к страданиям человека, о разладе последнего с действительностью, мысль естественная в устах современного нам поэта, но слишком печальная для первобытной эпической поэзии.

с) Причинное отношение тоже рождается из сравнения. Так, во многих народных медицинских средствах можно распознать символы выздоровления или болезни: пораженное сибирскою язвою место очерчивают выпавшим из сухой сосны сучком, чтобы уроки, призоры и проч. поотсыхали, как сучья и коренья у сухой сосны [37, с. 53]; рожу лечат высеканьем огня и прикладыванием красного сукна на больное место, потому что рожа сближается в языке с огнем и красным цветом. Вообще символизм доживает свой век в подобных сложных формах; он долго живет в приметах, симпатических леченьях и других предрассудках после того, как исчезнет в высших формах народной поэзии**.

Так как символизм есть остаток незапамятной старины, то встретить его можно преимущественно там, где медленнее происходит отделение мысли от языка, куда медленнее проникает новое. Как ни стары иные былины, песни юнацкие, все же они, с немногими исключениями, всем своим содержанием относятся ко временам историческим. Жизнь, в них изображенная, есть жизнь столкновения и борьбы народов, жизнь прогресса, быстро приводящая в забвение старину и воссоздающая ее в новых формах. Вообще мысль мужчины шире, подвижнее, изменчивее в силу новых входящих в нее стихий, чем мысль женщины, заключенной в кругу медленно изменяющегося домашнего быта, более близкой к природе и неподвижному разнообразию ее явлений. Женщина — преимущественно хранительница обрядов и поверий давно застывшего и уже непонятного язычества. Оттого связь с языком и символизм, характеризующие женские песни, встречаются в мужских в гораздо меньшей степени. Символизм находится в обратном отношении к силе посторонних влияний, а потому он необходимее и яснее у русских и сербов, чем в песнях чехов, лужичан, хорутан, поляков. Эстетическое достоинство произведений народной

поэзии падает вместе с символизмом и от тех же причин, между прочим, от уменьшения числа людей, для коих язык и произведения народной словесности — главные средства развития. Правда, превосходные сербские исторические песни и некоторые малороссийские думы доказывают, что и при отсутствии символов возможны высокие народные произведения, если между классами народа нет резкого различия и если вся масса народа достигнет известной степени воодушевления; но воодушевление проходит, масса народа разъединяется, и снова начинается процесс падения народной словесности.

В настоящее время многие малороссийские песни, еще прекрасные по частностям, не представляют никакого внутреннего единства. Они, очевидно, механически сшиты из отдельных двустиший и четверостиший, которые встречаются в других песнях, поются и сами по себе. Одни из этих коротких песенок — параллельные выражения с правильно употребленным символом; в других символ поставлен случайно, по привычке; в третьих опущен символ или его объяснение, которое теперь было бы вовсе не лишним. Польские краковяки, кажется, были прежде параллельными выражениями, как малорусские «уличные» и «коломыйки»*, но теперь представляют гораздо большую степень разложения, чем эти последние. Некоторые из них — набор слов, утративший всякий смысл: «Kamień na kamieniu, na kamieniu kamień, A na tym kamieniu jeszcze jeden kamień».

Приводя в порядок немногие собранные мною материалы, я старался не упускать из виду [связи] символики с языком и располагал символы по единству основного представления, заключенного в их названиях. В частных случаях я мог ошибаться, но верно то, что только с точки зрения языка можно привести символы в порядок, согласный с воззрениями народа, а не с произволом пишущего.

ОГОНЬ. СВЕТ. Если б мы не знали, что божества огня и света занимали важное место в языческих верованиях славян, то могли бы убедиться в этом из обилия слов, имеющих в основании представления огня и света.

Как душа и жизнь, так и частные проявления жизни: голод, жажда, желание, любовь, печаль, радость, гнев — представлялись народу и изображались в языке огнем. Слова, первоначально применяемые к нескольким

понятиям, например, и к желанию, и к печали, с течением времени становятся определеннее, начинают обозначать одно известное понятие. Диссимилирующая сила языка действует при этом по правилам, часто совершенно для нас непонятным. Примером этого, как кажется, произвольного разграничения тождественных по основному признаку слов могут служить названия пищи и питья, голода и жажды. Что пища и питье роднятся между собою в языке, видно из следующего: слово *пища* происходит от *пи-ти* с суффиксом, ставшим согласною корня. От предполагаемой формы *питити* — млр. *питимий,* кормящий: млр. «питимая матінка» можно буквально перевести «кормилица матушка». Суффикс *-имый* имеет здесь действительное значение, как в *родимый.* От *соути,* лить, происходят: *сытый,* накормленный, отличаемое обыкновенно от *пьяный* и сопоставляемое с сим последним, и *сыта* (медовая), слово, означающее собственно жидкость и по таким же неизвестным причинам отнесенное к меду, как слова *квас* (ср. *киснуть,* мокнуть, серб. *киша,* дождь) и *пиво* к своим понятиям. В одной лужицкой песне, наоборот, вода названа съестною: «Pósćel jeho po wodu, po tu wodu *jadomnu»* [151, т. 1, с. 145]. Сродство голода и жажды видно в нескольких словах. Ст.-сл. *жльдьнъ,* тождественное по корню с рус. *голоден,* в срб. *жудан* получает значение жаждущего. *Смага,* близкое к *смажить,* жарить, значит в Смоленской губ. жажда, а в Псковской — позыв на пищу. Пол. *pragnąc, pragnienie,* жажда, стар. рус. *пражу,* жажду [1], образовалось от значения пол. *prażyć,* млр. *прягти* (где *я* указывает, может быть, на старинное *ѧ*), жарить. Самое *жажда* (корень *жѧд*) может быть сродно с корнем *жег.* То же подтверждают выражения: «Есть хочется, а пить — как душу *выжгло»* [21]; «Ты бѣ жаждущимъ утробъ *охлаждение»* (Иларион. О законе и благодати [16]); «гладомъ *таати»* [92]. *Таять,* кроме обыкновенного значения, имеет и теперь еще на Севере другое, гореть; совершенно так, как *топить: «затаяли* свецу воску ярово» [46, с. 414]; отсюда млр. *потала* (в выражении «звірю на поталу») — пожрание, жертва. Как *жрать,* есть,— одного корня с *гореть,* так пол. *pożywać,* есть, по связи жизни с огнем может в основании иметь представление огня, который, по пословице, хуже вора, потому что «вор ворует, хоть стены оставит, а пожар все *пожирает»* [21]. Некоторые слова, означающие желание, прямо примыкают к понятию голода и жажды, а через них к горящему внутри человека огню. Таковы

ст.-сл. *жѧдати*, пол. *żądać, pragnąć*, желать. Другие не имеют видимой связи с голодом и жаждою, но относятся к огню.

Желать сродно с *жалить, жалеть* и *гореть*, о чем память сохранилась в пословице: «*Ярко* желают, да руки поджимают» [21]. Млр. и влр. *бажать*, сильно желать, имеет при себе млр. *багатья*, горячие угли, жар. Даже *гореть* могло принимать значение желать, как можно заключить из следующего. В млр. девичьей игре «в горю-дуба» (или «в горю-пня», псков. *огарыши*, горелки) девушка, ставшая гореть, говорит: «Горю, горю дуб (или пень)». Одна из двух, ставших против нее, спрашивает: «Чого ж ти гориш?» — «Красноі панни!» — «Якоі?» — «Тебе молодоі» и проч., затем те две бегут, а горевшая ловит [72, т. 3, с. 95]. Родительный падеж при *гореть* показывает, что этот глагол значит здесь не ловить — бегать, как можно думать по связи огня и быстроты, а скорее желать, любить*. Любовь есть желание, почему псков. *жаланный* — любезный, *желанный* — любезный, милый (орлов., тул.), ласковый, добрый (москов., олонец.); твер. *жадный*, милый; во многих сев. губ. *бажоный*, миленький. Костром., олонец., тамбов. *бажат-ка* — крестный отец, крестная мать, может быть, потому, что излюблены, выбраны, в противоположность родным. Связь любви с огнем выводится и из сближения красоты с огнем, о чем — ниже. В названиях печали я не заметил доказательств связи этого чувства с жаждою — голодом; связь с огнем — ясна. *Печаль* от *печь*, слово не употребительное в млр., взамен чего млр. *журба* имеет постоянный эпитет *пекуча. Журба*, слово близкое по форме к чеш. *žuřiti*, свирепеть, одного корня с *гореть-жрѣти: у* есть усиление глухого звука (ср. *муравей-мъравій). Жаль-горе* тоже однородны с *гореть*, равно как обл. *на-зола*, грусть, близкое к *зола* (ср. *пепел* — удвоенная форма от *плати*, но и без предлога *по* — все-таки продукт горения), *зол*, имеющему другую форму *горший. Скорбь* имеет при себе *заскорбнуть*, засохнуть, *скорблый*, сухой. *Сухота* (москов. и млр.), забота, печаль от *сух*, откуда довольно редкий млр. глагол *сушувать*, горевать [45, с. 357] и обыкновенное млр. *сушить* — *вялить* (о горе). Как в языке, так и в народной поэзии понятия желания, любви, печали сродны между собою, потому что выражаются в одних и тех же образах внутреннего и внешнего огня. Как слово *утолить*, например, голод, жажду, имеет в основании понятие огня (*тлеть*, об огне), хотя выражает его утишение, *усмирение*,

так питье и еда, усмиряющие жажду и голод, служат символами упомянутых сродных с огнем чувств.

а) ПИТЬЕ. Пить воду — значит желать, стремиться, как можно догадываться из следующего: «Край тихого броду *пье* сивий кінь воду; *просилася* мила та до свого роду» [78, с. 244]. Конь пьет от жажды, как просьба — следствие желания; «край броду», потому что брод — средство сообщения разделенных рекою. Более примеров можем представить для питья в значении любви*. Вода — девица, женщина (см. ниже); хотеть пить — жаждать любви: «Жедно момче гором jездиjаше, *Жедно* воде, а *жељно* ђевоjке» [50, т. 1, с. 416]. «Що утята-лебедята летять до криниці. Прилетіли до криниці, не пили водици; та йшов козак до дівчини, зайшов до вдовиці» [78, с. 53], то есть как утки-лебеди прилетели к воде, да не пили ее, так козак разлюбил девицу, потому что шел к ней, да не зашел. Менее выдержано сближение в следующем: «Чи се тая криниченька, що голубка пила? Чи се тая *дівчинонька, що мене любила*?» ([78, с. 63], ср. [78, с. 72]). Замечательно следующее место, где питье — блуд: «Вопрос: сыне, пей воду от своих источник и от студенец, да не прольются своя воды. Толк: не сотвори блуда с чюжею женою, да твоя жена с чюжими не соблудит» [23, прилож.]. Сербское *љубити,* целовать, тоже сближается с питьем; например, в песенке помочанам (*моби,* то есть *мольбе,* прошеным): «На краj, на краj, моjа силна мобо, На краjу jе вода и девоjка, Вода ладна, а девоjка млада: Воду *пиjте,* девоjку *љубите*» [50, т. 1, с. 169]; «Jа се *напих* жубер-воде, Намирисах жуте дуње, а *наљубих* младе моме» [Там же, с. 362]. Как *любоваться,* смотреть с наслаждением, относится к любить, так млр. *дивиться,* в смысле любоваться, — к символу любви питью: «Добри вечір, удівонько! дай води *напиться!* Хорошую дочку маешь, хоч дай *подивиться!*»; «Стоить вода на відничку, так ти и *напийся;* Сидить дочка в віконечка, так ти й *подивися!*». Символ известного явления может, как сказано выше, быть средством произвести это явление или его причиною. Пить воду значит и любить и быть любимым; *напиться* воды представляется средством внушить к себе любовь: «Чи я, мати, не хоріш, чи я, парень, не доріс? Чому мене, моя мати, дівчата не люблять? — Піди, синку, до криниці, напийся водиці: Будуть тебе дівки любить ище й молодиці».

Пить вино — тоже любить: «Лепо ме jе сетовала маjка, Да не *пиjем* црвенога *вина,* Да не носим зеленого венца, Да

не *љубим* туђина *јунака»* [50, т. 1, с. 334, 335]; «Ил'ђу *пити кондир вина?* Ил'ђу *љубити* младу мому» [Там же, с. 331]. Вода сближается со вдовою, а вино с девицей, потому что последняя весела, а первая печальна [Там же, с. 228]. Поить — женить: «Не ђу брата *женит' удовицом,* Нит' ђу брата *појити водицом...* Beђ ђу брата *женити дјевојком,* И *појити вином* руменијем: Од вина јелице *руменије.* У дјевојке срце веселије» [Там же, с. 229]. Отсюда питье — свадебный пир, то есть пир по преимуществу: серб. *пир* - свадьба, *пирник* — свадебный гость, *пировати се* — жениться и выходить замуж, *пировати* - пировать именно на свадьбе, а потом — вообще; у лужичан сербскому *пир* соответствует *kwas,* свадьба, собственно питье (ср. серб. *киша,* дождь: понятия питья и изливанья совмещаются в одних и тех же корнях); в разных влр. губерниях *пропить* девку значит просватать, а в Белоруссии *запоины* — сговор.

Женитьба служит символом битвы и смерти, потому что и то, и другое, и третье — суд Божий*, а может быть, и по другим причинам. В частности, пир — символ битвы**, потому что, как кажется, не только свадебный и надгробный, но и всякий более-менее общественный пир сопровождался боями (кулачными?): областное (вологод., ярослав., тул.) *сшибок,* пир вообще и тризна; последнее видно из пословицы: «По деде сшибок, а по бабке щипок» [21]. Варить пиво и пить значит биться. В думе на Желтоводскую битву Хмельницкий говорит козакам: «Гей друзі молодці, братья козаки запорозці! Добре знайте, барзо гадайте, Из ляхами пиво варити замирайте. Лядьский солод, козацка вода, Лядьскі дрова, козацьки труда» [71, с. 67]. В Первой новгородской летописи читаем следующий рассказ о переговорах Ярослава с преданным ему мужем из Святополчей дружины: «И бяше Ярославу мужь въ пріязнь у Святополка, и посла къ нему Ярославъ нощью отрокъ свои, рекъ къ нему: «Онь си! что ты тому велиши творити? Меду мало варено, а дружины много». И рече ему мужь тъ: «Рчи тако Ярославу, даче меду мало, а дружины много, да къ вечеру вдати». И разумѣ Ярославъ, яко въ нощь велить сѣцися» [83, с. 1]. Нет основания понимать это место в буквальном смысле, потому что решимость новгородцев перевезтись на тот берег Днепра была делом случайного обстоятельства, а не следствием недостатка в припасах; сравнивая же с предшествующим местом, мы видим, что *меду мало варено* значит: не было битвы (а стычки могли быть), а дать мед дружине прямо объяснено че-

рез «сѣчися». Пир — битва, а пьян значит мертв, как видно из известного места в «Слове о полку Игореве» и из народных песен: «Ту кровавого вина не доста; ту пиръ (свадебный) докончаша храбріи русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю русскую». Разбойники отвечают вдове убитого ими, которая узнает у них коней своего мужа: «Ой ми собі сіи кони ми их покупили, Та на гнилій колоді гроші полічили, З холодноі криниченьки могорич запили, Під гнилою колодою спати положили» (ср. [192, т. 2, с. 5]). В песне о Лемеривне: «Ой одчиняй, моя матинко, ворота! Я везу тобі невісточку пьяненьку... Ой упилась, моя матинко, од ножа, А заснула, моя матинко, крий коня» [78, с. 285—286]. Из сближения пира с битвою можно объяснить частое сближение слов *пить* и *бить*: «Нельзя, нельзя *воду пити,* нельзя почерпнути; Нельзя, нельзя *жену бити,* нельзя поучити» [37, с. 95]; «Не буду я *води пити,* вода луговая; Не буду я *жінки бити,* жінка молодая» [78]; «W potoczku za laskiem siwe konie piją; Níechodź tam, Janeczku, bo cíę tam zabiją» [223, с. 149]; «A čije to studýnka, Co z ně koně pijo? Nechod' tam, synečku, At' tě tam nezabijo» [213, с. 262]. Впрочем, можно относить это к связи питья воды и печали, о чем — ниже. Вообще сродство пира, битвы и близких к ним понятий очень давне; оно выразилось в различных значениях теперь уже мало понятного слова *тризна,* надгробный пир.Слово это, кажется, значит собственно то же, что *пи-р,* и происходит от корня, означающего лить — пить, судя по близости его с *трѣзвый,* серб. *трезан, тријезан.* Последнее по аналогии с *тощ* (см. ниже) должно значить пустой, порожний, тот, из которого вылито. Как пир — веселье [1], что видно из пол. *wesele,* млр. *весільля,* свадьба, так словац. *truzniti sia* — веселиться (ср. *тих, тѣх,* и корень *туш).* Как пол. *biesiada,* пир, рус. *беседа,* разговор,— от сиденья вместе; так чеш. *truzniti — tryzniti,* говорить,— от питья (и сиденья) вместе, без чего нету пира. Значенье чеш. *tryznowati,* насмехаться, может быть выведено из веселья и разговора и все-таки относится к питью: «Так мени добре помеж ворогами, Як тій криниченці помеж дорогами: Хто йде або йіде — водиці *напьеться!* З мене молодоі хто схоче, *сміеться»* [78, с. 26]. В «Азбуковнике»* [1], *тризна* — подвиг; у Памвы Берынды *«триз-*

---

[1] Ср. связь питья вина и веселья в известном: «Руси есть — веселие пити»**, коего значение объясняется чеш. «Pili, až se hory zelenaly» [195, т. 6, с. 59], то есть так весело пировали, что, сочувствуя им, горы покрывались зеленью. Связь зелени и веселья см. ниже.

никъ, шырмѣръ, або тотъ, що на игриску есть; *тризнище,* мѣстце, гдѣ бываютъ поединки ... або куглярства» и проч. Чеш. *tryzniti,* бить, мучить: все согласно с связью понятий пить и бить.

Питье воды в смысле печали противополагается питью веселящих напитков: «Пийте, люде, горілочку, а я *буду пити воду;* Тяжко жити на чужині а без мого роду!» [66, т. 2, с. 238—239]. Оно есть следствие представляемой жаждою печали, что ясно из следующих двух примеров: «A tom dole na dolinĕ Čierný hawron wodu pije, Pije, *pije* w welkom žiali, Že má milú w cuzom kraji» [193, с. 72]; в сербской песне юнак приказывает привязать коня за копье на своем гробе, дать ему овса, но не дать воды, чтобы тужил за своим господином: «Зоби му дајте, Пити му не дајте, Нек ме жали доро» [50, т. 1, с. 394]. «Ой піду я до кирниці *пити воду* з дненьця; Ой без ножа, без талірки *не край моего серця»* [78, с. 12]. «Ой на морі та на камені *Пило воду* та два соколи, Напившися, говорили: «Летім, братця, на заручини! Там Маруся *заручаеться,* От батенька *одлучаеться,* До свекорка прилучаеться» [78, с. 127], то есть невеста разлучается с отцом, следовательно, горюет. Питье воды — слезы как следствие печали: «Ku potoku wartko ide; Czarny gawron *wodę pije,* Pije, pije, pobrakuje; Moja miła popłakuje» [223, с. 171]; карканье ворона только усиливает значение другого символа, потому что оно, как известно, предвещает, следовательно, изображает печаль. «Leciały gołębie, w stawie *wode piły;* Bodaj cię, chłopczyno, *moje łzy* zabiły» [Там же, с. 64]. Слезы убивают, потому что тяжелы: «A Iwasiowy sliozy marne ne propały: Na kamiń bilyj spadały, kamiń rozbywaly» [192, т. 2, с. 26]; «Z velikeho žalu sluzenky kapaju, Na tvrdem kameni jamky vybijaju» [213, с. 254—255] [2].

б)ЕДА. Если признаем отношение питья — любви к огню, то можем туда же отнести и принимаемую в таком смысле еду*, потому и здесь питье и еда сопоставля-

---

[2] Тяжелы они потому, что труд роднится с горем и болезнью. Понятия тяжести, работы, болезни и горя совмещаются в слове *труд*** (если примем однородность слов *трудъ и трждъ): труд* — беремя, откуда серб. *трудна* жена — беременная; областное *трудный,* больной (в песнях тождесловное выражение «труден — болен»); стар. рус. *трудный* — печальный: «Начяти трудныхъ повѣстій о пълку Игоревѣ». Как болг. *мука* — труд, серб. *мука* — дело, *замучити се* — потрудиться (например, прийти), а болг *печеля* от заботы (и труда) переходит к барышу и приобретению: «спечелил много иманье» [15, с. 88]; так *страдать,* в смысле болезни и муки, имеет при себе обл. *страда,* рабочая пора и тяжелая работа, стар. рус. *страдати,* работать, трудиться, у Памвы Берынды *страданіе* — «терпленье». Отсюда тяжелая работа — символ всего прискорбного, неприятного: «Ой як мені важко сей камінь котити, То так мини

ются: *«Pila bych, jedla bych,* chleba se mně nechce, Než teho synečka, co je v Novén Městě» [213, с. 214]. Отсюда видно, что хлеб — мужчина; но и женские и мужские названия хлеба — символы женщины: «Теперь нарядили, як сами хотіли: З *книша паляницю,* з *дівки молодицю»* [78, с. 210], как поют, надевая на молодую «намитку»*. Мысль, что всякому предопределено, кого любить, выражается поэтому так: «Суженое ество да ряженому ести». Наоборот, Дунай на ласки Афросиньи Королевишны, которую сватал за князя Владимира и считал для себя неприкосновенною, отвечает: «А и ряженой кус, да не суженому!» [42, с. 35]. То же значение имеет *пастись.* В свадебной сербской песне поется: «Бре не дај, не дај, девојко! Јелен ти у двор ушета, Босиљак бел ти попасе.— Нека га, друге, нека га: За њега сам га сејала» [50, т. 2, с. 12]. *Трава,* от *трути,* есть, символ девицы — женщины; есть траву — любить: «Попід мостом трава з ростом, що й кінь напасеться; Не бачила миленького, не зрадила серця. Хоть бачила — не бачила, не навтішалася: Я ж на тебе, мій миленькій, не сподивалася» [78, с. 52]. Между первыми двумя стихами противоположение: любовь не встречает препятствий со стороны девицы, а между тем она не виделась с милым, не утешила своего сердца.

ГОРЕЧЬ. Постоянный эпитет горя — *горькое.* Слово *горький* согласно со своим происхождением значило в старину огненный (например, *горкыи зьмии),* горячий, как и современное чеш. *horký,* и получило значение горького, едкого вкуса, потому что огонь жрет. Мы вправе принимать эпитет горя не только в смысле горючего, но и горького. *Желчь,* слово однородное с *зеленый, золото* и *гореть,* названное, может быть, по цвету, имеет, по Вацераду** *(slich),* кроме fel, iracundia, еще значение virus, яд, котóрое могло образоваться только через понятие жрать, есть, подобно тому, как *отрава, отрута* — от *тру-ти, яд* — от значения есть. Действие яда изображается так: «Канула капля

важко за Иваном жити» [78, с. 115, 81, 259]; «Лучче ж мині, моя мати, круту гору роскопати, А ніж мині нелюбого соколоньком називати» [78, с. 259, 260]: «A lepiéj to lepiéj góry lasy kopać, Niżli się Jasieńku, w twojem sercu kochać. Góry lasy skopię, jestem sobie wolna, W tobie się zakochać — nigdym nie spokojna» [163, с. 3]. Печаль сама по себе — тяжела: «Da su moje tuge, Kak su tuge druge. Ali moje tuge Jesu jako (сильно, очень) težke: Kad bi samo male Na kamen spadale, Kamen bi razbile Na makovo sime» [162, т. 3, с. 46]; «Ты не гнись-ко, половочка, не ложись переводинка: Что не я тяжела иду, тяжело горе кручина» [118, т. 2, с. 248].

коню на гриву, у коня грива загорелася» [104, т. 1, кн. 3, с. 202]. С этим согласно, что от *трути — тру-ть,* серб. *труд,* губка, собственно пожираемое огнем, и что *ядно* значит, по «Азбуковнику», жжение. Серб. *јад,* горе, выражает вместе пожирающее действие огня и печаль. От такого представления *съесться* — погибнуть (от печали): «Уж как съелся я, добрый молодец, погубился» [38, с. 171]. В силу своего эпитета горе имеет символом некоторые горькие растения. *Полынь,* от одного корня с *пламя, палить, полено, пепел,* своим названием подтверждает связь горечи и огня. Она вырастает из посеянного горя*: «Я рассею мое горе по всему по чисту полю. Уродися, мое горе, ты травою полыньею. Какова трава полынь горька, таково-то мое горе сладко» [104, т. 1, кн. 3, с. 149]; «Ја босиљак сејем, мени пелен ниче» [50, т. 1, с. 439]. Есть полынь — символ тяжелого, неприятного дела: «Лучче ж мени, сестро, гіркий полинь їсти, А ніж мені, сестро, сиротину из ума звести» ([78, с. 81], ср. [78, с. 259, 261]). Такое же значение имеет в сербских песнях *чемерика, чемерица, чемерка* (откуда синонимические глаголы в серб. *јадиковати — чемериковати),* а в русских — «горькая осина». На девичнике невеста, прощаясь с матерью, причитает, что если на месте прощанья вырастет яблоня, то житье ей замужем будет хорошее, если береза — среднее, а если осина, то житье будет последнее [118, т. 2, с. 200]. По сходству чувственных впечатлений горького и соленого соль — тоже печаль, так что *насолить* — наделать беды, «солоно» пришлось — тяжело, горько, а просыпать соль — знак, что горе будет. Оттого слеза как признак и следствие горя *горька, горюча, солона:* «Горевая слеза горька и солона». Самое *рыдать,* в смысле плакать, предполагает значение: плакать горько или от горя: *рыдать* — усиленная форма того корня, что в ст.-сл. *ръд ѣти,* краснеть (и гореть?), а потому сближается с огнем и светом. Архангел. *спорыдать,* о солнце: показываться, появляться, соответствует теперешнему значению слова *рдеть,* а следующее выражение подтверждает предполагаемое нами: «берестечко (береста) так и зарыдало», то есть вспыхнуло [7, т. 3, с. 69]. Пензен. *хмылить,* плакать, хныкать, а *хмыль* (пензен., москов.) — полымя, *хмылать* (москов.) — жарко гореть, полыхать.

СЛАДОСТЬ. Сладкий вкус и по символическому значению противоположен горькому. Согласно с белорусской пословицею, «што красна, то харашо, што солодка, то смачна», лужиц. *słodźić* — быть вкусным: «Wjacy jich je, a lje-

p̂e slodži» [151, т. 2, с. 203], то есть чем больше народу за столом, тем вкуснее естся, «в гурті и каша исться». Сладкое — любовь, счастье, потому что противополагается горю. В Галиции *солодкый* — милый; в тамошних песнях довольно часто: «Oj lubko ma solodeńka». В влр. свадебной песне сваха говорит: «Как чужая-то сторонушка сахаром изнасеяна, сытою поливана...». На это ей отвечает мать невесты: «Уж как чужая-то сторонушка горем вся изнасеяна, Она слезами поливана, печалью огорожена» [104, т. 1, кн. 3, с. 149].

Одного корня с *рдеть* и *рудой, рыжий* — слово *ржавчина,* пол. *rdza,* серб. *рђа.* Без сомнения, оно выражает представления света и красноватого цвета, но не выражает ли и огня? *Ржавчина* — печаль, и можно думать, что она пожирает железо, как печаль — человека: «Кто бы, кто бы из острой сабли *ржавец вытер?* Кто бы, кто бы из добра коня норов вывел? Кто бы, кто бы у добра молодца *печаль вызнал?»* [38, с. 170]. Отсюда, быть может, серб. *рђав,* несчастный, больной, дурной, бедный; проклятия: «*рђа* те убила». «пасја те *рђа* не убила» могут относиться и к горю и к болезни. Такое же значение имеет и болотная ржавчина: «Что не ржавчинка на болотичке зарождалась, Не кручинушка добра молодца издоляла: Издоляет-то добра молодца худа слава; С худой славы добрый молодец погибает» [38, с. 169].

ТАЯНЬЕ. Сообразно с указанною выше связью слов *таять* и *топить* с огнем таянье снега (а вероятно, и воска) имеет те же значения, какие голод и жажда. В выражениях, относящихся собственно к любви, можно видеть и желание: «А ти узми ону груду снежну, Па је метни у недарца до срца: Како копни она груда снежна, 'Нако копни срце моје за тобом» ([50, т. 1, с. 403], ср. [Там же, с. 402]); «Упав сніжок на обліжок, та взявся водою; Пішов бы я до иншоі — зазнався з тобою» [78, с. 50], то есть необходимо тает снег, подмытый водою (если только «взяться водою» не значит просто таять), так я не могу не любить тебя. Наоборот: снег не тает — сердце не любит, не пристает к другому: «Упав сніжок на обліжок, та вже не ростане; Пішов бы я до иншоі, сердце не пристане» [78, с. 50], или: «Ой до стидкого та до бридкого серденько не пристане» [78, с. 67]. Таким же образом, как и любовь, выражена печаль: девица в разлуке с милым говорит: «Ой візьму я снігу в руку, сніг у руці тане; Тяжко — важко на серденьку, як вечор настане» [78, с. 16].

КОВАНЬЕ. Если *ковать* значит не только бить молотом, но и раскалять или, как говорилось исстари, «варить» (*вар* — жар) железо и вообще металл, то понятно следующее выражение, в котором девица сравнивает себя с золотом, а любовника, жениха — с кузнецом: «Злату ће се кујунџија наћи, И мени ће мој суђеник доћи» [50, т. 1, с. 376]. Не одного ли происхождения пол. *kochać,* чеш. *kochati* с серб. *кухати — кувати,* варить? Близость их по корню довольно вероятна. Раскаленное железо сближается с печальным сердцем: «To moje serdeczko takie rozżalone, Jako to żelazko w ogniu rozpalone» [223, с. 103].

ОГОНЬ. «Любовь, — говорит пословица, — не пожар, а загорится — не потушишь»; но из подобных неполных сравнений можно всегда почти заключить о существовании полных, то есть в настоящем случае, что любовь есть пожар. В млр. песне то же: «Ти не пожар, ти не пожар, а я не билина; Не зводь мене из рóзума, бо я сиротина» [72, кн. 3, с. 96]. Обыкновенно в млр. песнях сближение слов *жарко* и *жалко:* «По тім боці огонь горить, по сім боці *жарко;* Як поідеш з Украіны, буде мені *жалко»* [78, с. 39]. *Жаль,* печаль, рифмуется с *жар,* горячие уголья: «Загрібай, мати, *жар, жар,* Чи не буде дочки *жаль, жаль»* [78, с. 227]; «Не курила, не топила, на припечку *жар, жар.* А як вийду из Ивниці, комусь буде *жаль, жаль»* [78, с. 16]. Под любимыми рифмами кроется как здесь, так и в других случаях символ. («Не курила — не топила» — тавтологическое выражение, потому что *курить* — собственно жечь.) В влр. песнях приводятся в соответствие слова *жарко* (об огне) и *горько* (о плаче): «Уж как *жарко* во тереме *свечи горят,* горят свечи воску ярого; Уж как *горько* плачет свет-Аннушка, унимает ее родный батюшка» [104, т. 1, кн. 3, с. 143]; «Ня *гарька гарыць* калинка, Ня *пылка пылиць* малинка; Ня *жалка плачиць* Кацюша, Ня жаль ёй, ня жаль матушки» [3, с. 186]. Из этих примеров видно, что «свеча *горит»* значит болит, страдает; следовательно, понятно срб. выражение, употребляемое о свече, которая горела «на крсно име»*: «Уђеши, обесели свијећу» вместо *угаси.* Влр. выражение «закратить свечу» (новгород.), «засмирить свечу» (костром., сибир.), вместо потушить свечу перед образом, указывают только на уважение к святому огню. И пожар — печаль: «Kołomyju zapałyły, Kolomyja horyt; Takoj mene za myłeńkom hołowońka bołyt. *Wyboriła* Kołomyja, łyszyły sia ilmy; Oj lubko ma sołodeńka! to ż za tobow żyl (жаль) my» [192, т. 2, с. 196].

ДЫМ. Подобное же значение имеют дым и пыль, сближаемые между собою и представляемые произведением огня. Пол. *kurz,* млр. *курява,* пыль, от *курить,* то есть гореть; *пыль,* млр. *пил,* относятся к *пла-нѫти,* пылать; *пра-х,* от *пра-ти,* бить [177], но не иначе, как при посредстве понятия огня, тем более что самое *пра-ти* может быть только древнейшею формою слова *пла-нѫти* и прямо от битья переходит к горенью. Как бы ни было, о сродстве слова *прах* с огнем говорят чеш. *prašivec,* огненный змий, *prašivý,* пол. *parszywy,* рус. *паршивый.* Парши (пол. *parchy),* как и некоторые другие сыпи, имеют отношение к огню. До сих пор известного рода прыщ на губах представляется наказанием за оскорбление святости огня, и дитяти говорят: «Не плюй на *огонь,* а то *огник* выскочит». Замечательное соответствие с переходом значения в словах *порох* и *парши* представляет пол. *swąd, swędzieć,* угар, вонять гарью, и зуд, зудить[3]. Оба значения выводятся из понятия огня: пол. *wędzić,* коптить, откуда наше *ветчина;* ст.-сл. *с-вѧ(д)-нѫти,* сохнуть, рус. *вянуть.* Слова *коп-тить, копоть* следует сравнить с серб. *копњети,* таять. Как пыль вообще, так и туман представлялся дымом от огня, и на этом основании и то и другое — символ печали. «Зеленая дібрівонько! чом не гориш, та все курисься? Молодая дівчинонько! чого *плачешь* та все *журишся?* Колы б же я підпалена, то горіла б, не *курилася;* Ой коли б же дівка посватана, не *плакала б,* не журилася»*. Из этого места видно также, что поджечь дуброву — посватать девицу, потому что сватовство предполагается следствием любви. Из одной веснянки можно догадываться, что такое сравнение поведено дальше и что гасить дуброву значит отказываться от замужества: «Галечка... Цебром воду носила, дібровоньку гасила» [78, с. 297]. Такая строгость должна восхвалиться в весенней песне, потому что весна — пора вражды между девицами и мужчинами.

ПЫЛЬ. Таким же образом пыль дороги — печаль. «Не жаль мені доріженьки, що *куриться курно,* А жаль мені дівчиноньки, що *журиться* дурно; Не жаль мені доріженьки, що *пилом припала,* А жаль мені дівчиноньки, що *з личенька спала*» [78, с. 22], то есть что похудела от печали.

---

[3] Еще сближение чесанья и огня: *зуд, зудить,* чесаться, имеют при себе *зудить,* пить (архангел.), бить (онеж.). Последнее не от огня и питья, а по аналогии с *чесать,* которое значит и бить (ср. ст.-сл. *жѧдати,* жаждать). Можно бы и *свер-беть* сравнить со *свирати,* свистеть. Как ни странно сопоставление подобных значений, но слова для звука могут иметь в основании понятие света и огня.

Выше мы видели предполагаемое значение понятия гасить, если пожар представляется любовью — сватовством; но если огонь-пожар — печаль, то тушить его должно значить утешать, что и встречаем в применении к дороге: «*Приливайте* доріженьку, щоб пилом не пала; *Розважайте* матусеньку, щоб з лиця не спала. *Приливали* доріженьку, таки пилом пала; *Розважали* матусеньку, таки з лиця спала» [78, с. 22].

ПРИМЕЧАНИЕ. В Малороссии есть обычай, выпроводивши кого-нибудь из близких, пить за его счастье в дороге, что называется «гладить дорогу». Это выражение не имеет связи с поливаньем дороги и может быть объяснено иначе. У всех славян распространено сближение пути со смертью. Так, в сербском причитанье говорят, обращаясь к мертвому главе семейства: «Ђе (где, куда) си, бане, упутио» [50, с. 93; 51, с. 103]. «Путуј ти, оче игумане, а не брини се за манастир», говорил один монах игумену, когда тот, умирая, высказывал заботу о том, что будет без него с монастырем. В русском причитанье ждут покойного «с пути с дороженьки» [101, с. 164]. Отсюда областное *удорожить,* побоями довести до тяжкой болезни, убить. Но мертвому тяжело на том свете, если на этом долго за ним убиваются: каждая слеза, канувшая на мертвого, жжет его огнем (слеза *горюча).* По сербскому поверью, кукушка — это сестра, превращенная в птицу за долгую печаль по брате, который от печали этой страдал. По сербской пословице, «жали ме жива, а немој мртва», потому что «тешко оном, кога жале» (ср. [66, т. 2, с. 43; 148, т. 2, с. 120]). В лужицкой песне девица за неутешный плач по смерти милого обращена в дерево [151, т. 1, с. 90]. Отсюда у чехов и поляков примета, что сострадание присутствующих при битье скотины и птицы длит ее предсмертные мучения. Связь между умершими и отправившимися в путь, с одной стороны, и живыми, оставшимися дома,— с другой, не прерывается, и чувства последних отзываются в тех. Отсюда «гладить дорогу» может значить веселить себя и тем облегчать разлуку тому, кто уехал. Шуточное в настоящее время приглашение пить: «Пийте, щоб дома не журились»,— может быть основано на верований в сродство душ. Если вышесказанное верно, то оно доказывает, что значение словац. *truzniti sia,* веселиться, могло образоваться и от значения надгробного пира, потому что он не был печален.

ОГОНЬ. Гнев есть огонь; и от него сердце разгорается «пуще огня» или, что на то же выходит, «без огня»: «Как

чужие-то отец с матерью Безжалостивы уродилися: Без огня у них сердце разгорается, Без смолы у них гнев раскипается» [104, т.1, кн. 3, 112].Серб. *огњевит* может равняться нашему *вспыльчив:* «У тебе кажу мајку пресрдиту, браћу огњевиту» ([50, т. 1, с. 411]. Ср. серб. *чемерикаст,* злой). Вообще в словах для гнева и сродных с ним понятий господствует представление огня. *Едкий,* бранчивый; архангел., новгород., твер. *едуга*=твер. *ядуга,* вят., перм. *изъедуга,* тот, кто всем противоречит, неуступчивый, сварливый, охотник спорить, браниться, задорный человек, могли получить свое значение и без посредства огня, как *зубастый,* др.-рус. *зубоѣжа,* ссора, архангел, *зазуба,* неуступчивый, бранчливый («зуб за зуб» и серб. выражение «он има зуб на *њега*»*), серб. *зубати се*=сибир. *зубатить,* ссориться, браниться, серб. *гложити*=новгород., олонец. *глодать-ся,* ссориться, браниться. Несомненно следующее: стар. чеш. *skravada,* ссора, вражда, одного образования с чеш. *skravad,* сковорода, а это, несомненно, от *скврѣти, скварь,* жар; чеш. *hašteřiti se,* ссориться, имеет при себе *haštra,* с треском горящая лучина; чеш. *zuřiti,* близкое по форме к *журить,* значит свирепеть и так относится к *жрѣти,* как *рудый* к *ръдѣти; ярость* относится к огню, потому что родственные ему слова имеют значение света и ярких цветов. Слово *гнев* может быть сближено с ст.-сл. *гнѣ-тити,* пол. *niecić,* чеш. *nítiti,* зажигать, откуда *загнетка* и *загнивка,* место в печи, куда сгребаются уголья, и со словами *гнить, гной*[4]. Хорутанское *jeza,* гнев, *ježiti se,* сердиться, ярослав. *яжжить,* вздорить (относительно последнего ср. *зг*=*зж*=*жж* в *визг, визжать* и одно *ж* в тамбов. *южать*), и ст.-сл. *ѩза,* болезнь, рус. *язва,* болезнь и рана,— одного происхождения. Их корень выражает огонь, потому что понятия раны и болезни тоже с ним связываются, как видно, между прочим, из серб. «загасить раны», то есть залечить: «Набра вила по Мирочу биља и загаси ране на јунаку» [50, т. 2, с. 218], и рус. *потухать* о болезнях: «Как вечерняя и утренняя заря станет *потухать,* так бы у моего друга милого всем бы недугам *потухать*» [104, т. 1, кн. 2, с. 18]; «Матушка заря вечерняя Дарья, утренняя Марея, полуночная Макарида! Как вы *тихо потухаете* — поблека-

[4] Гниение тоже представляется огнем: *тлеть* значит гнить и гореть медленно, без пламени; от *трути,* которое роднится с огнем через понятие жрать — новгород. *травиться,* портиться: «мясо стравилось» — испортилось; пол. *mierzwa,* навоз, близко к *мраз, мерзкий,* а мороз — огонь (см. ниже).

ете, денные и ночные, так бы и болезни и скорби в рабе Божием NN потухли и поблекли денные, ночные и полуночные» [90, с. 5]. *Злой,* дурной в нравственном отношении и гневливый, как и хорут. *zali, gorši,* красивый,— к корню *гореть* (ср. обл. влр. *злой,* старательный, переимчивый (калуж.), способный, ловкий (псков.), остроумный (воронеж.)). Символы злости: змея, оса, крапива — *жалят,* то есть жгут. Об отношении змеи к огню свидетельствуют многие поверья и выражения, как то, что змея «по траве ползет — мураву *сушит».* Крапива *жигуча, жижка.* В Белоруссии, когда новобрачная сядет между мужем и старшею большанкою, поется: «Цяпер я села миж шипшинничку (шиповник), Миж крапивки: Жижка-крапивка пажигаць будзець, Сухи шипшинник сущиць будзя» [129, с. 16]. В влр. песне невеста рассказывает свой сон: «Под горою высокою Леса растут темные И шипица колючая, Да и крапива-то жгучая, Да и осока резучая... Шипица колючая — Богоданны милы братцы, Крапива-то жгучая — Богоданные сестрицы» и проч. [118, т. 2, с. 246—247]. «Богоданные» — родственники с мужней стороны, которые невесте представляются всегда в темных красках (по песням). Крапива сближается с шиповником и терновником (как в серб. «трње боде, а коприве жаре»), потому что слова *колоть* и *жалить* сходятся в основном представлении огня: серб. *пецнути — печити,* колоть, однородно с *печь* и применяется к ужалению змеи: «пецнула (печила) га гуја». *Крапива,* ст.-сл. *копривиѥ,* серб. *коприва,* чеш. *kopřiva,* пол. *pokrzywa* может быть сравнена с *у-кроп,* кипяток. Чуть ли русская форма этого слова не первоначальная, а остальные не перестановленные. Во всяком случае, мы должны искать огня в названии крапивы, кроме сказанного выше, еще потому, что кучи крапивы могут заменять купальские костры*.

Заговоры, выветрившиеся языческие молитвы**, сопровождаются иногда (а прежде, вероятно, всегда) обрядами, согласными с их содержанием, то есть символически изображающими действие призываемой силы. Из вышесказанного следует, что заговоры, коими насылаются или удаляются от известного лица любовь, печаль, болезнь, должны, между прочим, упоминать об огне и сопровождаться изображающими его обрядами. Действительно, в заговорах на любовь, или *присушках,* коих самое название указывает на отношение к огню, всегда почти призывается палящая сила. То же видно из дошедших до нас известий об обрядах. Марина Игнатьевна, приворажи-

вая Добрыню, разжигает взятые из-под ног его следы в печи и приговаривает: «Сколь жарко дрова разгораются Со темя следы молодецкими, Разгорелось бы сердце молодецкое Как у молода Добрыни Никитича» [42, с. 49]. Подобные чары бывают на все оставленное человеком или тайно взятое у него, например, на рубашку, на волосы*. Можно также силою слова назвать известный предмет именем человека, так что на последнего будут действовать те чары, которые непосредственно обращены на предмет: Стоян, привораживая к себе сестру Иванову, «књигу пише, у ватру je баца: «Не гор', књиго, не гори јазијо, Веће памет сестре Иванове» [50, т. 1, с. 469]. В млр. песне девица, узнавши об измене милого, накопала кореньев и стала чаровать: «Stała koriń waryty, Wziaw sia myłyj *żuryty* (то есть тосковать за нею); Iszcze koriń ne wkypiw, A wże myłyj pryłetiw» [192, т. 2, с. 37—38; 50, т. 1, с. 350]. Не знаю, произносят ли где в славянских землях заговоры над восковою фигуркой человека, но известно, что кукла заменяется свечою. В Великороссии тот, кто хочет сохранить любовь женщины, находит змею, рогулькою придавливает к земле ее голову и продевает иглу с ниткою сквозь глаза, говоря при этом: «Змея, змея! как тебе *жалко* своих глаз, так бы NN любила меня и *жалела»* (ср. тавтологическое *миловать-жаловать);* потом из сала этой змеи делает свечку и зажигает ее, как скоро заметит охлаждение в любви [104, т. 1, кн. 2, с. 40]. То же средство служит и для того, чтобы наслать на врага несчастье и смерть: между русским населением Подлясья** ведется обычай ставить свечу Матери Божьей, чтобы враг истаял, как эта свеча [181]. Заимствования здесь нет, потому что все эти и другие подобные обычаи могут быть объяснены из языка.

МОРОЗ. Мороз — явление, противоположное жару,— сближается, однако, в языке с огнем: на морозе «корець до рук прикипае», «до морозку ніжки прикипают» [78, с. 237]; мороз «палит» [192, т. 2, с. 26], а потому в влр. песнях он *палящетой.* При ст.-сл. *пражити,* frigere,— пол. *prażyć,* млр. *прягти,* срб. *пржити,* жарить, сушить. Оттого мороз, подобно огню,— символ любви: влр. *зазноба,* любовь, любовница, *зазнобчивый,* влюбчивый. Впрочем, в млр. *зазнобка* — обида, оскорбление (может быть, печаль?): (сыновья) «Не велику зазнобку счинили — Матку стареньку з двора вигонили» [66, т. 1, с. 20], а равно в срб. *омраза, омразити, омрзнути,* ненависть, сделать и стать ненавист-

ным (ср. *мерзок),* в рус. *отстуда* и *остуда,* нелюбовь, ненависть, и в *постылый* скорее можно предположить противопоставление мороза — холода огню и теплоте. В этом убеждает то, что ненавистный для молодой свекор — «мороз лютый» противополагается *теплому* снегу — отцу: «Лебедь наша белая, Лебедушка молоденькая! Боишься ли ты мороза? Я мороза боюся, Я за белый снег схоронюся. Ты Машенька душа... Боишься ли ты свекора? Я свекора-то боюся, Я за батюшку схоронюся» ([104, т.1, кн. 3, с. 150]. Ср. [101, с. 149; 104, т.1, кн. 3, с. 214]). Вообще холодный — нелюбящий: «Ziłeńko zwiane, a szcze kraszczeje bude: Matinka umre, a szcze druhoi ne bude. Chot' wona bude ta wże *studeneńka,* Ne prystane wona do moho serdeńka» [192, т. 2, с. 144]. Ср. выше: снег не тает. Мысль о противоположности холода и тепла, нелюбви и любви выражена в названии растения *мать и мачеха*.* Верхняя, обращенная к свету сторона кругловатого листка этого растения — гладка, зелена и *холодна;* это постылая мачеха; исподняя сторона листка — бела (откуда млр. *підбіл),* мягка, будто покрыта густой паутиной, и *тепла:* это родная и *милая* мать. Вероятно, как противоположность огня — веселья, мороз и холод — печаль, забота: «Ах, кабы на цветы да не морозы, И зимой бы цветы расцветали; Ах, кабы на меня да не *кручина,* Ни о чем бы я не тужила» [104, т. 1, кн. 3, с. 212]. То же значение имеют иней и снег как признаки зимы. В Витебской губ., когда повязывают голову молодой на другой день после свадьбы, поют: «В нядзелю мароз был, В панядзелок *иний пал...* На Кацюшину головку» и вслед за тем символ печали: «*Растапися,* баинка, *Разгарися, каменка; Растужись,* Кацюша, Па сваей старонки, И па роднай мамки, И па сваёй касы русай» [3, с. 186]. «Okolo Buchlova Velika *inovat'* (иней); *Staral se* (заботился) syneček, kde bude nocovat?» [213, с. 462]; «Снијег паде о Ђурђеву дану (следовательно, когда тепло), Не може га тица прелетјети, Дјевојка га боса прегазила; За њом братац папучице носи: «Је л' ти, сејо, по ногама зима?» Није мени по ногама зима, Већ је мени по мом срцу зима; Ал ми није на снијега *зима,* Већ је мени с моје *мајке* зима, Која ме је за недрага дала» [50, т. 1, с. 220]. Следовательно, *зима* (холод, как в ст.-сл.) — горе, а жестокая мать — снег, как выше свекор — мороз. Снег — холод, потому что он выпал весною. И так повсюду, противоположение теплу — любви, веселью.

Зная, что слово *зима* предполагает другую, древнейшую форму *хима,* мы не затруднимся отнести к одному

корню с *зима* сибир. *химостить,* ворожить, кудесить, собственно портить чарами при помощи враждебных теплу и свету сил (зима — морана). Другое подобное слово находим в млр. *химородить, химородою химородить,* вообще колдовать, *химородник,* знахарь, колдун. Вторая половина млр. слова объясняется чеш. *roditi,* срб. *радити,* пол. *radzić (temu nie poradzę* — не пособлю), делать. Сообразуясь с приведенными значениями холода, можем предполагать в слове *химородить* значения: уничтожать любовь, изводить печаль, может быть, болезнь, смерть*.

СВЕТ. Нет ничего обыкновеннее в народных песнях, как сравнение людей и известных душевных состояний с солнцем, месяцем, звездою: но взгляд на светила как на антропоморфические божества затемнился так давно, что ни одно из них не служит символом одного пола. Солнце по форме *солонь* и по остаткам верования, что оно жена месяца («Koby mi milý muoj Dneska večer prišol, jakoby se mesiac So slniečkom zyšol» [193, с. 55], должно бы служить символом женщины; но как Владимир в влр. былинах — красно солнышко, так царь вообще в песнях сербских — «огрејано сунце». Зоря (звезда) — девица, а между тем она часто бывает символом мужчины: «Що *зірочка* по хмарочці як бродить, дак бродить; Що Василько до Галочки як ходить, дак ходить» [78, с. 303]; «Світеться, світеться зірочка в небі; Дивиться, дивиться козак у двері» [78, с. 467]. Наоборот, месяц — мужчина, князь: в пол. месяц — *księżyc,* то есть княжич; в млр. заговоре он назван Володимером, все равно в буквальном ли значении слова или по отношению к князю: «Місяцю Володимере! ти в небі, дуб у полі, камінь у морі» [72, кн. 3]; между тем месяц нередко бывает символом женщины. Особенно ярко выступает такое смешение пола светил в песнях, где одно и то же лицо сравнивается в одно время с солнцем и месяцем или с месяцем и звездою: «Хороша *пані*... По двору ходить, *як місяц* сходить, по сіньцях ходить, *як зоря* сходить» ([78, с. 333], ср. [50, т. 1, с. 56]).

Гораздо лучше сохранилось значение света вообще и света светил: красота, любовь, веселье. Слово *хорошъ* не без основания считают притяжательным от *хръсъ,* солнце**. *Красный, красивый* тоже сродны с солнечным светом в слове *крес,* солоноворот, *кресник,* купало, солнечный праздник, в ярослав. *красить,* светить: «Поглядзи-тко ты в востошную сторонушкю, Не *красит* ли красноjо солнышкё» [101], и с земным огнем в слове *кресать,* рубить огонь. «Красное солнце» — прежде всего светлое, по-

том — прекрасное. Сближение красоты с кресаньем подтверждается сравнением ее с искрою: млр. «гарный як искра», чеш.-морав. «mám frajerenku jako jiskra»; «Voděnka studena, voda bystrá, Mojá frajerenka jako jiskra»; «Ta vodinka bystra... Vzala mně milého jako jiskra» [213, с. 244]. Понятия греть — гореть и светить в основании тождественны: срб. *гриjати,* млр. *грíять* [78, с. 240—241] соединяют в себе значения светить и греть — гореть; то же можем предполагать не только в млр. *гарный,* красивый*, но и в хорутан. *zali, gorši,* красивый. Согласно с этим светила в слав. песнях служат символом красоты. Постоянный эпитет *зори (ясная)* соответствует постоянному эпитету девицы (*красная),* и действие красоты на других изображается светом: (Оришечка) «Убіралася то ж и наряжалася, До церкви пішла, як зоря зійшла, У церков війшла, тай *засіяла*» [78, с. 331]. В одной галицкой песенке мысль о происхождении красоты от звезды выражена так: оттого сегодня девица хороша, что около нее вчера упала и рассыпалась звезда, а она подобрала осколки и, как цветами, убрала ими волосы: «A wże ż ja sia ne dywuju, czomu Marcia krasna: Koło neji wczora rano wpała zora jasna; Jak łetiła zora z neba, taj rozsypała sia, Marcia zoru pozbyrała i zatykała sia» [192, т. 2, с. 171]. Как изображение красоты можно принимать и следующее не объясненное в сербской песне выражение: «Анђа... Сунцем главу повезала, Месецом се опасала, А звездами накитила» [50, т. 1, с. 342], хотя подобные выражения имеют обыкновенно смысл защиты, предохранения от действия враждебных темных сил. В Южной Сибири дружка, обходя свадебный поезд с зажженною свечою, для предохранения его от недобрых знахарей и волхитов, наговаривает про себя, между прочим, следующее: «Оболокусь я оболоками, подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым месяцем, обтычусь частыми звездами и освечусь я красным солнышком» ([37, с. 42]. Ср. [104, т. 1, кн. 2, с. 20, 27]). В Малороссии, когда мать жениха выводит его из избы с тем, чтобы он ехал к невесте, поют: «Мати Юрася родила, Місяцем обгородила, Сонечком підперезала, До милоі выряжала» [78, с. 180] [5].

---

[5] Свет сближается в языке со звуком: пол. *łuna,* зарево, а в млр. *луна́* получает значение отзвука, эха; рус. *брезжит* (свет), пол. *brzask,* мерцание звезды, свет восходящего солнца, чеш. *břesk,* сумерки, *zabřezdeni, zabeřezditi se,* рассвет, светать, имеют при себе чеш. *břeckný, břeskot,* о громком звуке, например, звуке барабана (*udeřili zvuky bubnóv břeskných);* срб. *jacaн* — эпитет голоса, звука литавр (*jacни талaмбacи),* в болг., между прочим.— ржание коня. В словацкой песне звук свирели изображается блеском поля:

Лицо человеческое представляется светлым, то есть прекрасным, как солнце: «Сину лице (из-под покрывала), као жарко (то есть яркое) сунце»; «От лица ево молодецкова, Как бы от солнушка от краснова, Лучи стоят, лучи великие» [42, с. 191]. Такой взгляд выражен в языке словами *рода — руда,* вид, образ, от *рьдѣти,* краснеть (становиться светлым), откуда и *рудой, рыжий;* то же в словах, быть может, родственных с *рьд (г—д): рожа,* лицо и (олонец.) лишай (ср. новгород. *марежи,* лишаи, и вообще связь накожной болезни и огня), олонец. *ружь,* лицо и масть в картах (понятия света). Впрочем, *рожа* и проч. относится, вероятно, к румянцу лица и только посредством него — к свету и солнцу.

Вторая ступень в развитии понятия света — переход от красоты к любви: светлый, ясный, красный как эпитеты светил соответствуют эпитетам лиц: милый, ласковый*, иногда отсутствующим, но подразумеваемым: «Ты гори, моя свеча, Против солнечна луча! Уж не быть тебе, свеча, Против солнечна луча! Уж не быть тебе, свекру, Против батюшки родного» [104, т. 1, кн. 2, с. 154]. Яснее место млр. песни: «Postawlu ja swiczeńku Naprotiw misiaczeńka: Cy budu ja tak *jasnaja,* Jak misiaczeńko *jasnyj?* Postawlu ja swekrońka Naprotyw bateńka: Czy bude tak miłyj, Jak bateńko ridnyj» [192, т. 1, с. 72]. Если третий стих примем за испорченный и прочтем: «cy bude (swiczeńka) tak jasnaja», то увидим, что свет месяца, как выше свет солнца, — любовь. При переходах от светила к человеку символы выпускаются, и *светлый* как эпитет человека получает значение *милый:* «И вы, гости наши, посидите у нас, И вы, *светлы* наши, побеседуйте у нас» [104, т. 1, кн. 3, с. 137]; «*Свет* вы мои, сени новые... *Свет* ты моя, чара золотая... *Свет* ты мой, соловей во саду» [Там же, с. 142—143]. Владимир слывет *ласковым* и *красным* солнышком: оба названия равносильны, потому что солнце в заговоре Ярославны названо светлым и пресветлым в смысле ласкового, благо-

---

«Ja som se nazdala, že se pole błíska: Ono to muoj milý Na pištale piska» [193, с. 37]. Звук гаснет, как свет: «Нек *угасе* свирке и попјевке». Так как цвет и по народным представлениям — от света, то звук может обозначаться словом, присвоенным цвету; обыкновенный эпитет колокольчика — *малина,* то есть громкий и звучный, как красна малина. На этом основании можно находить соответствие между названиями красоты от света и чеш. *šumný,* пол. *szumny,* красивый, хороший, например, *szumna dziewczyna,* наречие *szumno* — напряженность действия вообще: «Owo ja Mazm *szumno* bogaty» [219, т. 2, с. 306], то есть очень.

склонного: «Свѣтлое и пресвѣтлое слънце! всѣмъ *тепло* и *красно* еси: чему, господине, простре горячюю свою лучю на ладѣ вои». Слова *ласка, ласковый,* чеш. *láska,* любовь (в Краледворской рукописи *laskatise* синоним *milowatise),* благосклонность, стар. пол. *łaska,* любовь, потом милость, роднятся тоже со светом: при рус. *ласкать* стоит пол. *głaskać,* гладить, а *д* переходит в *с* (*wałęsać się* млр. *валасаться,* влр. *валандаться,* шляться), следовательно, *ласкать* можно сблизить с *гладить.* которое, имея в основании понятие света [177], имеет и значение любви. Слово *гладкое* [значит] любовное: «Ни хлеба мягкого, ни слова *гладкого»* [4, с. 67], в причитанье за мертвым: «Роспецатай-кё свое уста сахарные, Взмолви-кё с нами ты слово *гладкёjо»* (вариант *сладкёjо)* [101, с. 160]. Что до значения красоты в этом слове, то оно образовалось не от света, а от полноты тела: пол. *gładka dziewucha* — хорошая, красивая; ср. пословицу: «Тем козак гладок, что поел, да и на бок».

Как в языке слова *веселье, радость* роднятся со светом и любовью (ср. *красоваться,* жить в довольстве (архангел.) и играть, гулять (владимир.), владимир. *краситься,* играть, гулять); так в поэзии народной свет светил есть символ веселья*: «Что, *ясен* ли светел месяц? Что, *весел* ли мой милый друг?» [104, т. 1, кн. 3, с. 138]; *«Светил* месяц из облаков. Как же ему не светлу быть? Бог даровал ему красный день! *Весел* сидит Иван — господин... Как же ему не веселу быть! Бог даровал ему суженую» ([Там же, с. 109]. О солнечном свете [Там же, с. 196]); «Слала зоря до місяца: Місяченьку, мій братику! Не зіходь же ти наперед мене, Та зійдемо обое разом, *Освітымо* небо и землю... Слала Маруся до Юрочка: Мій Юрасеньку, мій друже вірный! Не сідай же ты наперед мене. Та сядемо й обое разом, Та *звеселимо* отця й неньку...» [78, с. 183—184, 81]. Отсюда свет — смех как признак веселья: обычное выражение срб. песен при описании красоты девицы: «Кад се смиjе, кан да сунце гриjе» или «ка'да бисер сиjе» [50, т. 3, с. 516], а *бисер* [17] может относиться к свету. Приведенное выше слово *хмылить,* родственное со словом *хмыль,* полымя, кроме значения плакать, имеет и другое: улыбаться, усмехаться, *ухмыляться,* потому что от огня близок переход к свету, и наоборот.

БЕЛЫЙ. Памва Берында объясняет слово *блескъ* через *барва,* краска, цвет. Действительно, многие названия цветов имеют прямое отношение к свету и цвета принимают те же символические значения, как и свет**. *Белый* не все-

гда служило исключительно тому понятию, которое мы под ним разумеем; у Зизания слово *багряница* толкуется словом *бѣль;* кажется, что и известный зверек назван белкою не потому, что в северных сторонах цвет его приближается к белому, а потому, что цвета красный — рыжий и белый тождественны по основному представлению. В срб. песнях растения называются белыми — по зеленому цвету листьев: «бела лоза», «бел босиљак». *День* имеет два эпитета: *красный* и *белый;* и оба могли быть первоначально равны между собою. Как *белый,* так и первообраз слова *яркий, ярый,* от света и огня (Ярило, солнечный праздник) переходит к белому цвету (*ярый* воск), желанию и любви (*ярость,* млр. *яровитый,* страстный). Подобным образом корень *куп* в разных своих видоизменениях переходит от огня (*кипеть* и *купало)* к белому цвету (*кипень, купава,* белый цветок) и красоте в влр. *купав* («На беседе-то (скамейке) сидит купав молодец» [42, с. 3]), млр. *хупав* («наша пани хупава» [78, с. 323]), ср. болг. *хубав.* Хотя значение красоты могло образоваться здесь и без посредства белого цвета, прямо от света — огня, но тем не менее белизна — символ красоты, и на этом основании лебедь — символ женщины и преимущественно девицы, «терять девью красоту» — отставать от *белых* лебедей (девиц) и приставать к *серым* гусям, то есть замужним женщинам. Такое же значение белого цвета выходит из того, что он символ любви: мыть *бело* значит любить: «Oj utonuw Wasyłeńko, ino chustka spłyła. Chodyt' płacze, narikaje jeho czornobrywa: «Oj ne żal my toji chustki, szom ju *biło prała,* Tilki my żal Wasyłenka, szom ho *wirne kochała»* [192, т. 2, с. 23]. В сыскном деле о ворожеях (XVII век, см. [43, с. 486, 487]) сохранился заговор, произносившийся при сожигании воротов рубашечных: «Какова *бела* рубашка на теле, таков бы муж до жены был» или «столь бы муж был *светел».* Отсюда видно, что бел = мил.

ЗЕЛЕНЫЙ. Так же хорошо помнит свое родство со светом и огнем слово *зелен,* в редкой млр. форме *гряный:* «На гряній неділі, на гряній неділі Русалки сиділы, сорочок просили» [78, с. 309]. Как *лоза, босиљак* имеют в серб. песнях эпитет белых, так, наоборот, серый конь — «коњ зеленко». Зелены: река, озеро («зелена бојана», «зелено језеро» [50, т. 2, с. 98, 105]), меч («мач зелен» [Там же, с. 138, 449]) и сокол, ясный и сивый в русских песнях («к њему дође сив — зелен соколе» [Там же, с. 383]). Итак, по родству со светом (золото и гореть) зеленый цвет должен

бы иметь те же значения, что и свет; но значит только молодость, красоту и веселье. *Зелен* как эпитет растения соответствует слову *молод,* эпитету человека: «Не хилися, явороньку, ще ти *зелененькій;* Не журися, козаченьку, ще ти молоденькій». Потом и без отношения к растению *молод-зелен,* как в известной поговорке «молодо-зелено» и других выражениях [104, т. 1, кн. 3, с. 130, 177]. Зелен — хорош, красив: «Тим *трава зелена,* що близько вода; Тим *дівка хороша,* що ще молода» [78, с. 117]; «Паде Мујо (неожиданно пораженный пулею) у зелену траву, Јунак њему из горе говори: «Хоћеш, Мујо, лијепу ђевојку? Ето тебе *лијепе* ђевојке, А ђевојке *зелене* травице» [50, т. 1, с. 486, 365]. Зеленый — веселый: «Усадих лозу сред винограда, Наведох воду са три хладенца, да ми је лоза вазда *зелена,* наша невјеста вазда *весела»* [50, т. 1, с. 86; 78, с. 251]. *Весна,* светлая, блестящая [177], называется *веселою,* потому что и это последнее слово, происходя от того же корня, выражает то же основное представление; но она же зовется и зеленою, и в следующем месте: «Ой веселая весна да *звеселила* усі гірочки, Да не так гірочки, як долиночки» [78, с. 303], «звеселила», может быть, значит покрыла зеленью.

КРАСНЫЙ. По отношению же к свету весна зовется красною. Эпитет так сжился со словом, что клюква, иначе называемая, по цвету ягод, *журавикой, жаровою* (ср. *жар, журить),* в Псков. губернии зовется *веснянками.* Как символ отношения девства-красоты к свету — красная лента, красная фата («Как моя-то *дѐвья красота,* Что на кустике на ракитовом; Привилась-то *девья красота* Ко кусточку *алой ленточкой»* [37, с. 6], так символ отношения весны к свету — упоминаемая в веснянке красная хоругвь: «Ой вийдите, дівочки, На новее літечко, Та винесіть корогов Червоную як огонь». Припев, повторяемый после каждого стиха этой песенки: «Ой дівки! весна красна, не йдіть за між», — показывает, что весна, девичья пора по преимуществу, — не время для замужества. Вообще некоторые веснянки (ср. [192, т. 1, с. 45—46] и известную во всех концах России песню о сеянье проса) напоминают ту сказочную вражду мужчин и женщин, о которой говорит Козьма Пражский*.

КАЛИНА. По указанным выше причинам и калина — символ девства, красоты и любви; эпитеты слова *калина:* ясная, красная, жаркая, червонная — так решительно относят это слово к понятию огня, что нет возможности сомневаться в том, что оно одного происхождения с *ка-*

лить, раскалять*. Калина красная — девица молодая: «*Czerwonaja* kałynojko, nad wodoju stoisz; *Mołodaja* diwczynońko, czo-ż ty sia mia boisz? Oj koby ja ne *czerwona,* jab tu ne stojała; Oj kob' ja ne *mołodaja,* jab sia tia ne bała» [192, т. 2, с. 113; 78, с. 94]. Калина красная — девица прекрасная: «Ой ясна красна у лузі калина, А красній-ясній Маруся у матки» [78, с. 124, 43]. «Коло млина — калина. Там дівчина ходила, цвіт — калину ламала, До личенька рівняла: «Коли б же я такая, Як калина жаркая»**. Калина спеет от солнца и ветра, с которым связывается понятие огня; девица становится на кресу***. Девица посылает отца за калиной, но он возвращается ни с чем и говорит ей: «Да стоить, донечко, калина в долини Сильная зелена: И вітер не віе, сонце не гріе, Калина не зріе», то есть отцу кажется, что еще рано выдавать дочь замуж, потому что ходить по калину и брать, ломать ее значит выдавать замуж и брать за себя. Тогда идет жених и находит, что калина спела: «Та Юрасик пійшов, калину найшов Сильную червону: И вітер віе, и сонце гріе, И калина зріе» [78, с. 134—135]. Незрелость калины — вообще какое бы ни было препятствие в любви: «Из-за гори вітер віе, калина не спіе; Козак дівку вірно любить, заняти не сміе». Ветер веет, следовательно, калина должна бы зреть; козак любит девку, но он слишком робок. Но калина — символ девственной любви. Это видно из упоминаемых в свадебной песне похорон калины. Вечером в тот день, как венчали молодых, когда порвут «вильце», символ девицы, и наденут на молодую «намитку», замужние женщины поют: «Перед порогом могила, А в тій могилі калина, Спустили гілечку до долу: Час вам, дівочки, до дому» [78, с. 211]. Последний стих обращен к дружкам, девицам, которые, прослушав эту песню, уходят. Не знаю примеров для калины — веселья, но такое значение должно быть, потому что когда калина вянет, чернеет, то это символ не только потери девства [78, с. 324], но и печали, смерти: «Червона калина! *чого почорніла?* Чи вітру боішься, чи дощу бажаешь? Я й вітру боюся и дощу бажаю; Кого вірно люблю, з тим и умираю» [78, с. 93]. Ветер здесь — печаль, потому что и он сушит, вялит. С течением времени символический смысл калины затемнился, и она от девицы и девственной любви перешла к значению женщины вообще и всякой любви.

То же, хотя, может быть, не столь полно развитое, значение имеют рожа и червец у малороссиян, рябина

и малина у великороссиян. Так как красный цвет сближается с желтым, что видно, между прочим, из млр. *жаркый,* красный, сибир. *жаркой,* оранжевый, и из чеш.-морав. *červený* как эпитета русой косы и желтой птицы (*vrkůček červený, červená šu nečka* — желна [213, с. 370, 453]), то и пшеница, жито — символ девицы. Эпитеты пшеницы (рус. *ярая,* то есть белая, серб. *белица,* пшеница, хорутан. *rumena pšenica,* то есть светлая, золотистая, румяная) сводятся к понятию света.

ЗОЛОТО. По собственному значению и *золото* относится к свету. Оно одного происхождения с *зеленый* и носит постоянный эпитет *красного,* а потому есть символ красоты: «дівка, краща злота», «у меня врода краща од золота» [78, с. 74, 37]. Оно может относиться к красоте и любви, судя по следующему месту: «Под горой, горой высокою, Что кипит колодезь с красным золотом, Красны девицы расчерпывают, Коя чарой, коя ковшиком, Одна Машенька целы́м кубцом. Кому кубец отдать с красным золотом? Отдать батюшке — назад не взять, Отдать матушке — ничего не видать, Как отдам кубец Ксенофонтушке, Ксенофонту да Кирилловичу...» [37, с. 20]. Колодезь с красным золотом может означать «девью красоту».

ЧЕРНЫЙ. Черный цвет сближается, с одной стороны, с огнем, с другой — с названиями других цветов, следовательно, со светом. От корня слов *мар,* жар солнечный, *ма́рить,* о солнце: жарить, *марный,* жаркий, происходят и *маряный,* розовый, багровый («вечер *маряный»,* когда небо покрыто розовыми облаками, «заря маряна» — ясная, красная, Южная Сибирь [37, с. 127]), и *марать,* собственно чернить, млр. *марніть* — чернеть, как в тавтологическом выражении: *зчорніть-змарніть.* Тот же корень с суффиксом *к* образует серб. *мрк,* черный, а переходя к понятию красного, желтого цвета,— слово *морковь.* Другое усиление корня (*у* из *ъ,* как *муравей* из *мъравій)* производит пол. *murzyn,* др.-чеш. *mūřín,* арап [6], новгород. *муравый,* зеленый, *мурава,* трава, псков. *мур,* по преимуществу зеленый, весенний месяц май. Как при *маряный* — серб. *мура,* грязь («блато с водом угожено»), так при *рьдѣти,* обл. рус. *рыдать,* пылать, не только *рудый, рыжий, руда,* кровь, по красному цвету, но и *рудá,* сажа (твер.), все замаранное и грязное (архангел.), *ру́да,* грязь на теле или белье (смолен.).

---

[6] Чеш. *Muriena,* смерть, зима, по отношению черного цвета к смерти, *морить,* пол. *z-mora,* млр. *мара,* чеш. *můra,* серб. *мора.* привидение, мучащее людей во сне,— одного корня*.

Самое прилагательное *руд* может принимать значение черного цвета, как в выражении сербской песни: «*Руд* му перчин био врат прекрио, као да је *црн* вране пануо» [50, т. 1, с. 459]. Вообще, что черно, что грязно: одного происхождения с *пекло,* собственно смола (ср. *смола* и *смурый),* — псков. *опѣкать(-ся),* общерус. *запачкать,* замарать; при пол. *kalać,* чеш. *kaleti; kal,* грязь, по эпитету *черный* — родственное с *калить, калина.* До сих пор совершенно ясно чувствуется связь с огнем в словах, означающих загар на лице: *за-гореть,* пол. *opalić się;* при пол. *smagły* (из млр.?), рус. *смуглый, — смажить,* жарить, и вологод. *смага,* сажа; при серб. *смеђ,* чеш. *smědy,* смуглый, черноволосый, — словац. *smäd* (м. р.), жажда. Как *галка* по постоянному эпитету «черная», откуда владимир. *галки,* пиковая масть в картах, и по серб. *гало-вран,* черная ворона, может быть сравнено с *горѣть,* так черный *ворон — с врѣти, варъ.* Пол. *ślepowron,* грайворон, грач, назван по связи тьмы, черного цвета и слепоты: *темный* — слепой.

Подобно тому, как мороз, сближаясь с огнем, противополагается ему по некоторым символическим значениям, черный цвет, происходя от огня, имеет значения безобразия, ненависти, печали, смерти, противоположные переносным значениям света. Как *мерзкий* относится к *мразъ,* так *скверный* к *скврѣти,* серб. *ружан,* скверный, рус. *рожа,* лицо в презрительном смысле, к *ружа,* рожа, роза, тобол. *мар-ода,* безобразное лицо, к *марить.* Слову *стыд* и серб. выражению «паде му мраз на образ», пристыдился, смутился, соответствуют серб.: «црн ти образ», пусть будет тебе стыдно; «у циганке црн образ (нет стыда) али пуна торба» [52, с. 215, 345].

ЧЕРНАЯ ТУЧА. Туча, туман называются по черному цвету: чеш. *mrak,* туча, архангел., сибир. *мо́рок,* облако, туман, млр. *хмара* (постоянный эпитет «чорна»), туча, влр. *хмара,* густой туман, смолен. *хмо́ра, хморь,* туманное время, когда идет мелкий дождь, пол. *chmura,* влр. *хмуриться* имеют при себе *смурый,* темный, *пасмурный* и *хмылать,* пылать. О символическом значении тучи — тумана можно судить по вят. *хмурно.* худо, и по млр. *сумный,* печальный, которое значит собственно: темный, потому что имеет при себе новгород. *хумячиться,* становиться пасмурным, и есть, вероятно, лишенное суффикса *р* — усиление того же корня, от которого *хмура — хмара* (ср. *бъдѣти, будити).* Вражда и враг представляются тучею, заслоняющею свет: «За тучами громовыми сонечко не сходить; За вражими

ворогами мій милий не ходить» [78, с. 51]; «Любилися-кохалися, як голубки в парі, А тепера розійшлися, як чорніі хмари», то есть как враги [78, с. 63]. Отсюда туча — клевета как последствие вражды: «Над моею хатиною чорненькая *хмара,* а на мене молодую *поговір та слава»* [Там же, с. 85]. Слава в млр. наречии чаще принимается в дурном, чем в хорошем смысле: «Не *бійсь* славы, не *бійсь* поговору» (ср. [78, с. 15, 32, 34, 53]). Чувство имеет много оттенков, а символ остается один: так, в следующем месте тучею названа мать только за то, что не пускает дочери на свидание: «Рада б зірка зійти, чорна хмара наступае. Рада б дівка вийти, так матуся не пускае» [78, с. 82].

Лицо — солнце, а потому мрачный вид человека представляется покрытым тучею, как в рус. *пасмурный, нахмуриться* и срб. «*намргодио* се, као да ће му киша из чела ударити». Первая половина серб. слова родственна с *мра-къ,* а вторая встречается в слове *погода.* Печальный человек — светило, закрытое туманом: «Туманно красно солнышко, туманно, Что красного солнышка не видно? Кручинна красная девица, печальна, Никто ее кручинушки не знает» [104, т. 1, кн. 3, с. 208, 147, 148]. *Море — синее,* то есть светлое* *(си-нь* одного корня с *сиять),* покрывается туманом; сердце (вообще человек), коего нормальное состояние есть веселье, помрачается печалью: «Поверх моря, поверх синего... Налеглись туманы со *морянами,* Не видно ни лодочки, ни молодчика; Над душою красной девицею... Поселилась не мала беда, Помрачило ретиво сердце, Облегло тоской со кручиною» [Там же, с. 139, 148]. «Туманы со морянами» или маренами — тавтологическое выражение, коего последнее слово соответствует слову *морок (*туман) по значению и по происхождению. В млр. песнях туман ложится на поле, коего значение довольно неопределенно: «Туман *поле* покрывае, Мати *сына* проганяе»; «Ой імла, імла (мгла) по полю лягла; Молодая *Маруся* к столу прилягла», то есть склонила голову от печали, потому что в эту минуту вошел в хату жених, чтобы ехать к венцу. Туман с темнотою соединяет понятие покрыванья; потому значение обмана в следующем месте: «*Туман* яром, туман яром, туман ще й горою; Та *не по правді,* молодий козаче, *говориш* зо мною» [78, с. 88], основано и на рус. *морочить,* обманывать, и на пол. *łudzić,* обманывать, *obłuda, obłudny,* двуличный (ср. чеш. *pokrytný* с тем же значением), и вологод. *окутать,* обмануть, *окута = окула,* обманщик, хвастун, которые в основании имеют представле-

ние покрыванья: стар. *луда,* известное платье, *лудить посуду,* млр. *полуда,* покровение (ограбленный говорит грабителю: «Возьми всю землю на подзвин, на *полуду* своих очей, як лопнеш», то есть чтоб было чем заплатить за звон, чтоб была у тебя пара монет, которые кладут на полураскрытые глаза мертвого). К значению покрыванья относится также срб. *луд,* глуп, чеш. *lud,* прикидывающийся дураком, хитрец-обманщик.

ТЕМНАЯ НОЧЬ. Ночь значит горе потому же, что темна. В рус. песнях не нахожу примеров, но они должны быть, потому что ночь встречается как символ гнева: «Тугарин почернел как осення ночь» [42, с. 85]. Вот примеры из сербских: «Тавна ноћи, *тавна* ти си! Невјестице, *бледа* ти си! — Како нећу бледа бити? Војно ми је пијаницо» [50, т. 1., с. 490]; «Тавна ноћи, пуна ти си *мрака!* Срце моје још пуније *јада.* Јад јадујем, ником не казујем: Мајке немам, да јој јаде кажем, Ни сестрице да јој се потужим» [50, т. 1., с. 225]. Здесь с темнотою ночи соединена мысль об уединении, как в пословице: «Тавно ноћи нема свједока». Вообще серб. *таван, црн* в применении к человеку — печален: «Да ми се је помамити сестри црној», то есть печальной по смерти брата [51, с. 115, 102, 104]; в причитанье за мертвым: «Аох Јокица, жалостна, ти мајка! И љубовца у јад останула! Која ће ти *тамњет у тамнину* Пријед, брате, реда и б(в) ремена» [51, с. 105]. Темнеть — здесь значит стариться, потому что старость и забота-печаль сближаются между собою и противополагаются свету и молодости.

СЛАБЫЙ СВЕТ и МРАК. Жизнь представлялась огнем, что видно из поверья о блуждающих огоньках; но обл. (архангел.) *жить* — бодрствовать, *живой,* не спящий: оттого не только жизнь, но и бдение — огонь, который тушится сном и смертью. В двустишии: «Свічечка *горить,* батенько *не спить,* Не вийду, не вийду; Свічечка *згасне,* батенько *засне,* той вийду» [66, т. 2, с. 244—245], слова *горит — не спит, згасне — засне* выражают действия не только современные, но и находящиеся во внутренней связи между собою. Отсюда болезнь и полусонное состояние равно выражаются слабым мерцанием света. Рус. *насупиться,* пол. (*na, za*) *sępić się, posępny,* нахмуриться, мрачный (о лице) имеют в основании представление темноты, как видно из чеш. *supati(-ti)* и проч., жмурить глаза, и сродны с *съпати.* (По всей вероятности, пол. *sęp,* чеш. *sup,* род хищной птицы, коршун, от значения sępić и проч., а не наоборот.) Серб. *куњати,* по значению дремать (в презрительном смысле), равное млр. *кунять* и сродное с влр.

(костром.) междометием *хны,* означающим сон, имеет и другое значение: болеть (kränkeln). Серб. *дрмити,* родственное с *дремать,* переходит от значения сна и мрака к печали и болезни; собственное его значение — «Као намргођен куњати»; «дрми вријеме — биће кише»; «дрми зуб (щемит) — хоће да почне бољети», *дрмљење* — печальное расположение духа. Твер. *замжать* — вздремать; когда в изнурительной болезни человек находится в перемежающемся состоянии то сна, то бодрствования, то о нем говорят: «Он только *мжит*». *Мжить* близко к *мигать,* которое от быстрого движения переходит к свету; этому соответствуют белорусские пословицы: «не *живець,* а *цьмеець*», то есть живет в крайней бедности; «одна махнытка не гарыць, а цьмеець», одна головня горит темно [87, с. 57, 61]. Первое выражение относится к бедности, а второе и к печали; потому что жизнь, яркий огонь, есть богатство (ср. чеш. *sizn (žízeň),* ubertas, habundantia (Вацерад), пол. *żyzny,* плодотворный, обл. *животы,* имение и веселье, почему *забава* — от усиленной формы глагола *быть,* равнозначащего с *жить* в выражении «жить-быть».

Огонь гаснет — жизнь кончается (олонец. *затухнуть,* о борове: околеть, но первоначально, должно быть, умереть вообще); мрак есть смерть, и оттого *черный ворон* — символ не только печали, но и смерти. На этом основана млр. девичья игра «в ворона»*. Играющие девки становятся «ключом» (как журавли в полете), то есть становятся одна за другую и одна держится за спину другой. Передняя называется «матка». «Ворон» сидит и роет палочкою землю. Матка: «Вóроне, вóроне, що ти копаешь?» — «Пічку».— «На що?» — «Окропи гріть».— «На що?» — «Твоім дітям очи заливать».— «За що?» — «Щоб не... на мою капусточку». При этом ворон прячет палочку, которою копал землю, за себя. Матка: «Вороне, вороне, що за тобою?» — «Помело та лопата».— «А за мною *красна пані,* та не вловиш. Обернуся, окрутнуся, чи всі моі диты». При этом матка кружится, за нею кружатся дети, а ворон отрывает их по одному и кричит: «Кра! Кра! Йісти хóчу!» — «А поки найівся?» Ворон показывает, что по косточки. Ворон продолжает отрывать детей и сажает их в кучку, пока не останется за маткою одна «красна пани». Тогда матка спрашивает: «А поки найівсь?» Ворон показывает по горло. «Вороне, вороне, що за тобою?» — «Чорт з бородою!» — «А за мною красна пані, та не візьмешь!» Тогда ворон отрывает и последнюю, сажает ее к другим и велит всем сжать руки. Матка приходит узнавать своих детей: «Помогай-бі тобі,

вороне! Чи не бачив ти моих дітей?» — «Не бачив». Но дети отзываются, мать идет на голос и, обращаясь к каждому, спрашивает: «Що то?» (указывает на небо).— «Небо».— «А то?» (указывает на землю).— «Земля».— «А в земли?» — «Бубонец».— «А в бубонці?» — «Кабанец».— «А в кабанці?» — «Пан та пані».— «Що роблять?» — «Пьють та гуляють, та хороше похожають» (вариант: «та хороші мислі мають»).— «Йшов чоловік?» — «Йшов».— «Ніс мішок?» — «Ніс».— «Засмійся!» Дети стараются не смеяться, а кто засмеялся, тот материн. Если матка не отнимает детей или если эти не признают ее своею матерью, то она становится вороном. Вся игра дышит отжившею стариною. Ворон, как сказано, напоминает смерть и, может быть, выступает как враждебное свету начало: «красна пани» или веселка-радуга*. Ворон-смерть заставляет детей сжать руки так именно, как складывали в старину мертвым в Малороссии. Матка, говоря приведенные странные речи для того, чтобы рассмешить детей, вместе с тем разжимает им руки и тем старается возвратить их к жизни. Смех несовместим с мрачною смертью, потому что смех — свет. Кто засмеется, тот не останется у ворона. Но имеет ли мифическое значение Матка и каково отношение «красной пани» (если она точно радуга) к остальным детям?

БЫСТРОТА. Выше показано, что от огня и света исходят красота и любовь; от того же огня и света идут сила, ловкость, ум, но только через представление быстроты. Огонь, свет и быстрота — сродные в языке представления. От *пар*, жар («пар костей не ломит»), *парить* — пол. *szparki*, млр. *шпаркый,* быстрый, (*пари́ть*, высоко летать, по Миклошичу, от *прати*); от *ярый* (об огне) — архангел. *яро*, шибко, быстро; от *яровать,* кипеть,— тамбов. *яроватый,* скорый, поспешный на дело; одного происхождения с *греть, гореть* — срб. *журити се,* торопиться; от *кыпѣти,* по совершенно верной догадке Миклошича, пол. *kwapić się,* торопиться, спешить; одного происхождения с *пылать* — рязан. *пылять,* бегать, костром. *пылко*, быстро; одного корня с *врѣти, варъ* — ст.-сл. *варити*, praecedere, соответствующее обл. *варовый,* быстрый, и обще-влр. *провор-ный*, сложенному с предлогом *про*, пред (ср. срб. *про-лeћe,* млр. *про́весна*). Эпитеты слуги в срб. песнях сводятся к одному значению — быстрый: «Он бербере *хитре* добавио» [50, т. 2, с. 337]; «Он намаче *жестоке* (быстрых) бербере... Па намаче жестоке терзиje» [Там же, с. 571]; «И он шиње огњена чауша» [Там же, с. 190—191].

Последнему выражению вполне соответствует млр.: «Послали по его пошту таку о́гненну, що й птиця не злетить» [66, т. 1, с.175]. И у нас в старину эпитет слуги — *проворный,* судя по тому, что служить — *проворничать:* «Три годы Добрынюшка стольничал. А три года Никитичь *проворничал;* Он стольничал, чашничал девять лет» [42, с. 46]. Вариант «приворотничал» не идет сюда, потому что служба Добрыни была не у ворот*. Слово *вар* предполагает форму *ур,* которую действительно встречаем в производных словах и со значением быстроты: «Ai prud pražan *urno* (быстро) pses zdi tecie» [196]; хорутан. *uren,* быстрый («še pripeljejo mi mlad'ga konja, ki je *urn»,* «mati *urno* prispešili»), выводят из итальянского, но если было заимствование, то не для значения быстроты.

Сродство быстроты и света видно тоже в нескольких словах: луж. *jesno,* тождественное с *ясный,* значит быстро: «Wienašk tón doloj jej poprażo, Wona tak *jesno* jen spopadnu», то есть схватила быстро [151, т. 2, с. 134]; *лучше,* ст.-сл. *лоуче,* однородное с *лучь* в значении света, если не с *лукать,* бросать, осталось теперь при одном отвлеченном значении, но имело прежде и значение быстроты. В старинной былине оно сопоставляется с *прыжея,* то есть прытче: когда Дунай вспорол убитой жене груди, то «Выскочил из утробы удал молодец, Он сам говорит таково слово: «Гой еси ты, сударь мой батюшка! Как бы дал мне сроку на три часа, А и я бы на свете был *попрыжея* И *получшея* в семь семериц тебя» [42, с. 45]; ср.: «Уж один ли сокол *лучше* всех, Лучше всех, *быстрее* всех» [104, т. 1, кн. 3, с. 138]. Зрение — свет, почему слова, присвоенные зрению, заменяются присвоенными свету, и наоборот: «Ясен соколонько... На чорнее море *сяе,* далеко поглядае» [66, т. 1, с. 28], «*Zira* (светить) jasne slunecko» [196].

Зрение разделяет со светом свойство последнего — быстроту, так что дурной взгляд глаз сравнивается со стрелою. Можно думать, что слово *око* сродно с *очень,* а это получило значение напряженности через понятие быстроты. Дым тоже быстр, как видно из загадки: «Мать толста, дочь красна, сын *хитер,* под небеса ушел», где мать — печь, дочь — огонь, сын — дым, а его определительное сохранило старинное, живущее еще у задунайских славян значение быстроты. На этом основании сближается дым со зрением, а так как зрение родственно с удивлением («По тім боці огонь горить, по сім боці видно; Як пойидеш з Украіны, буде мени *дивно»* [78, с. 39]), то и дым — с удивлением: «Не курила — не топила, по сінеч-

ках *димно,* А як вийду из Ивниці, комусь буде *дивно*» [78, с. 16]. Можно бы думать, что это позднейшая игра слов, не имеющая отношения ко взгляду на природу, но то же встречаем у великорусов и сербов*. Влр. (псков.) *дымничать,* рассматривать состояние жениха или невесты, относится к зрению, выражение «выстроил такой (большой, славный) дом, что *дымно* смотреть»[90] — к удивлению — дыму. Караджич приводит и объясняет следующую пословицу: «Ако je димњак (труба) накриво, управо дим излази», — казала некаква разрока (косая) ђевојка, кад су просци, гледајући je рекли између себе: «Лијепа кућа, али димњак стои накриво» [52, с. 3]. *Кућа,* как и млр. *світлиця,* — символ девицы: «Чого, *світлонька* та *новесенька,* Чого стоиш темнесенька? Чого, *Маруся молодесенька,* Чого сидиш смутнесенька?» [78, с. 220]. Сваты кривую трубу приравнивают к косым глазам. Девица отвечает, что хотя труба и крива, но дым прямо выходит; следовательно, дым — прямые лучи зрения.

Как в значении печали, так и по отношению к быстроте *прах, пыль* принимаются за дым, продукт горения**. Эпитеты пороха ружейного в сербских песнях: *брз* и равное ему в этом случае *пуст,* быстрый («Намаза je воском и катраном И сумпором и *брзијем* прахом» [50, т. 3, с. 43, 60]; «Ни-т' се види небо ни земљица од пустога праха пушчанога» [Там же, с. 200]; ср. *пуще*), могли первоначально относиться к пыли. Если бы и не так, то все же от *прахъ* происходит ст.-сл. *напрасьно,* statim, срб. *напрасан* — praeceps, от предполагаемых форм того же корня *пръх* = *пръск* — рус. *прыснуть, брызнуть,* пол. *pierzchnąć,* чеш. *prchnti,* побежать быстро, чеш. *prch,* бегство. Отсюда *прыскучий* как эпитет зверя — быстро бегущий: «Не видали птицы *перелетныя,* Не видали они зверя *прыскучева*» [42, с. 74]. Как пол. *pierzchliwy* (эпитет зверя и человека) от быстроты бега перешло к трусости, так от быстроты же перешла к теперешнему значению другая форма корня *пръх* — ст.-сл. *плашити,* пугать, срб. *плашити,* пол. *płoszyć,* рус. *полохать, полохнуть,* между тем как срб. *плах, плаховит* остались при быстроте, чеш. *plachý* (ср. срб. *плашљив,* пол. *o-pryskliwy)* от быстроты образовало значение вспыльчивости, гнева, а пол. *płochy* — легкомыслия. Рус. *плох* могло получить дурное значение от понятия трусости.

Такое представление быстроты огнем и светом выразилось в поверьях об огнедышащих конях. Сербские песни называют коня огневитым и без отношения к мифиче-

ским коням: «Бедевиjу, што ждриjеби ждрале, што ждриjеби коње огњевите» [50, т. 2, с. 547], а кашубская поговорка прямо приравнивает быстроту ног к огню: «mo nogi jak žor». Сюда же относятся эпитеты сокола: млр. *сивый* и *ясный* и влр. *ясный*, срб. *сив* и *сив-зелен. Зелен* выражает понятие света и огня через сродство с *золото* и *гореть*; *си-въ* тождественно по корню с *си-нь*, так что вместо постоянного в млр. песнях эпитета кукушки *сива* в срб. встречается «кукавица *сиња*», следовательно, и *сив*, и *зелен* могут быть сведены к *ясный*, которое в луж. *jesno* имеет значение быстроты. Эпитеты (а может быть, и самое слово) выражают то, что самые названия *орла* и *оленя* [177]. Предположение, что *хорт*, борзая собака, имеет отношение к солнечному божеству *крътъ*, следовательно, к свету, кажется столь же вероятным, как сближение слова *хорош* с *Хорсом*[7].

Быстрота переходит к силе, хотя иногда трудно сказать наверное, образовалось ли последнее значение через посредство быстроты или прямо от огня. Как рус. *сильно* от силы перешло к напряженности действия вообще, так, наоборот, некоторые наречия получают это значение от быстроты. Так, упомянутые выше луж. *jesno*, рус. *очень*, вологод. *пылко*, очень, архангел. *парко*, сильно; так и не имеющие отношения к огню: луж. *khietro* (хытро), например, *khietro hlodny*, пол. *bardzo*, очень. *Борзо* значило прежде — быстро, как и теперь в названии коня и собаки борзыми: «а мыло сколь *борзо* (скоро) смоется» (XVII в.). *Пуще* могло образоваться от быстроты брошенного. Другие подобные наречия и прилагательные от [значения] быстроты: срб. *врло*, очень (одного корня с *врѣти, варити, варовый*), имеющее при себе прилагательное *врло = добар*, а *добар*, как эпитет коня, — ретивый, быстрый, что видно из пензен. *доброта*, ретивость; болг. *хубав*, родственное с *кыпѣти* и пол. *kwapić się*, не только прекрасный, но и многий, большой, а величина родственна с силою (ср. пол. *duży* и млр. *подужать* кого, быть сильнее, побороть); от [значения] силы: ст.-сл. *зѣло* (ср. *зелен, зол, зрѣть, горѣть)*, тамбов., перм. *зѣльно*, очень, много, ст.-сл. *зѣльнъ*, сильный; от [значения] быстроты и силы: *ярый*, сильный, архангел. *яро*, сильно, луж, *jara*, очень, например, *jara hlodny;* жесток в срб., между прочим, быстрый, в рус. сильный, например, «как

---

[7] Рус. *огарь*, срб. *огар*, пол. *ogar*, пол. *wyżel*, рус. *выжлок* названы не от быстроты — огня, но, как показывают предлоги, от цвета шерсти, местами как бы выпаленной, выжженной.

жестоко лук натянешь, так и струна порвется» [21, с. 104]. Тело и харалуг названы в «Слове о полку Игореве» жестокими, очевидно, в смысле крепких, твердых, и это наводит на мысль, что значение силы в *жестокий* образовалось не из быстроты, а из твердости. Твердость от огня — в слове *жестокий,* твердый, шероховатый, которое можно сравнить с *скорблый* (Южная Сибирь) и *черствый. Скорблый* роднится с огнем через *скорбнуть,* сохнуть (которое, впрочем, может не иметь в основании понятия огня), а с шероховатостью — через *скребу, скрести;* отношение слова *черствый,* сухой, к огню — вероятно, но к шероховатости — несомненно: тул. *корóста,* кочковатое, неровное место, и *короста* — сыпь (ср. *чесать* и *чесотка*) суть русские усиления форм *кръст-чръст.* Наоборот, от силы удара к быстроте: *шибко,* скоро, *хлёстко — хлёско,* быстро.

БЫСТРОТА — УМ*. Сила ума в хорошем и дурном смысле сближается с быстротою. Памва Берында приводит для слова *реть,* между прочим, значение: вытечка конская,— имеющее связь с рус. *ретивый* (то есть быстрый) конь. Из *рьт — рът* через перестановку и замену глухого звука чистым, как в *аржаной, артачиться,* образовалось областное *арт,* толк, сметливость, рассудительность [8]. Влр. *досужий,* сметливый, рассудительный, относится к корню *сѧг,* откуда ст.-сл. *сѧгнѫти,* достигнуть, и значит собственно: достигающий. *Стремиться,* направляться быстро, обл. *стрёмный* и *стрéмый,* скорый, проворный, заставляют думать, что областное (владимир.) *достремиться,* догадаться, *достремливый,* догадливый, смышленый, значит собственно добегающий; перм. *угонка,* сметливость, догадка,— уменье добегать, точно так, как *дошлой,* смышленый, догадливый (архангел., вологод., перм., симбир.), хитрый, лукавый (иркут., камчат.),— доходящий. Относительно чеш. *dovtipiti,* угадать, *důvtip,* пол. *dowcip,* остроумие, млр. *дотепный,* смышленый, толковый, могу сказать только, что они выражают быстрое движение, не определяя, будет ли это бег или бросанье: рядом со ст.-сл. и влр. *тепсти,* млр. *типать* (конопли и проч.), чеш. *tepati,* бить, стоит обл. (владимир.) *тепсти,* тянуть с усилием, идти вяло, чеш. *těpiti,* нести, тащить, которые могли значить просто идти, даже быстро, как старинное *лѣзти,* приуроченное теперь к одному медленному движению. Подобным образом срб. *турити,* бросать, толкать и некоторые другие, псков.

[8] Говорят, что млр. *ручый,* собственно быстрый, как пол. *rączy,* значит также: сильный, мудрый, храбрый [29]. Это — может быть.

турять, быстро бежать, влр., млр. *турить, вытурить,* гнать, выгнать, тамбов., рязан. *туразить,* гоняться с гамом, например, за волком, вологод., псков., вят., *туровить,* торопить, понуждать, костром. *туриться,* спешить, новгород. *туровый,* скорый, откуда вят. *потуроветь,* допечься (о хлебе), то есть поспеть; но во многих северных губ. *тýрать,* заботиться, думать. Значение и связь с быстротою млр. *потурать* не совсем ясны; сравните выражение: «Лучче б мати тобіи не потурала (не оказывала снисхождения), та віддала за кого сама знае».

С понятием *бросать* вяжутся не только понятия быстроты, как в упомянутом выше *пуст* (ср. *пускать* стрелу — бросать), но и попаданья в цель: слово меткое — попадающее, как камень или стрела; блр. *дамет,* догадка (*не-въ-дамéт* — влр. *не-в-домёк*). Отсюда *лукавый,* хитрый, от *лукать,* бросать, может значит добрасывающий до цели, а млр. *недолуга* («перша мени туга — сама недолуга» [78, с. 26]), пол. *niedołęga,* от *лжг, лжк* (ср. *крътань — гортань*) — недобрасывающий, слабый в физическом (чеш. *nedoluha,* болезнь) и нравственном, умственном отношении. Дурное значение слова *лукавый,* как и слова *дошлый,* а может быть, и слова *вор* — неисконно. *Воръ,* ст.-рус. изменник, может быть, только случайно сходно с лат. и греч. и может относиться к одному корню с *врѣти, варовый,* срб. *(пре)варити,* обмануть. Связь слова *хитрый* с быстротою видна ясно: срб. *хитар,* быстрый, хорутан. *hiteti,* спешить; но значение спешить сводится к другому: схватить, поймать (ст.-сл. *хытити*), так что *хитрый* может значить собственно то же, что рус. *ловкий*: тот, который *ловит* (удачно, скоро), а затем — умный*. Хорошее значение слова *хитрый* затеряно в современном рус. языке, но сохранилось в производном млр. *хыст,* уменье, ловкость, охота, то есть первоначально ловля. В срб. песнях *хитар,* как слово, соединяющее значение ума и ловкости,— эпитет молодца, жениха: «Један да je хитар ђувеглија, А двојица да су два ђевера» [50, т. 2, с. 227]; «...водимо мила сина мога, Сина мога хитра ђувеглију» [Там же, с. 545]. Луж. *chytry,* как чеш. *ruči,* значит даже красивый, так что в «хитар ђувеглија» можно подразумевать и это значение. Таким же образом от упомянутого рус. *хыст* с суффиксом *р* — обл. влр. *шустрый,* бойкий, расторопный, острый, *шýстер,* молодец.

В усиленной форме корня *хыт, хват,* — то же соединение понятий: чеш. *chvatati* = новгород., твер. *хвататься,* торопиться, срб. *дофатити* = *дохитити,* достигнуть, и рус.,

пол. *хват,* молодец. Таким же образом от вологод. *хапать,* хватать (и собирать) олонец. *хапистый,* молодцеватый. Млр. *хыжий,* пол. *chyży,* быстрый, в блр. разумный, по крайней мере в пословице: «А у Несвижи люд *хижи:* салому таукуць, блины пекуць; сена смажуць, блины мажуць» [128, с. 174]. Вообще понятие ума до того сжилось в представлении народа с быстротою, что в одной сербской песне *кошута,* лань, носящая обыкновенно эпитет быстрой (*брза*), названа мудрою: «Тако му се среħа удесила, Те од лова ништа не улови: Ни јелена, ни кошуте *мудре,* Ни од кака ситнога звериња» ([50, т. 2, с. 155], ср. [Там же, с . 481]). Весь ряд приведенных выше слов переносит нас в те отдаленные времена, когда меткость стрелы, быстрота в преследовании дичи, ловкость в собственном значении этого слова (новгород., архангел. *ловкóй,* искусный в ловлении) были главными достоинствами мужчины, ручательством за ум, потому что деятельность ума была преимущественно направлена на охоту. К тем-то временам относятся символы молодца: сокол *ясный,* конь *борзый, ретивый,* олень *быстрый.* Основание таких сближений нами указано: как сокол, конь, олень быстры, так и молодец *быстр,* то есть ловок и разумен. В пословице: «Олень *быстр* бывает, да от смерти не убегает» [3а, с. 69], *быстр* приравнивается к подразумеваемому *мудр,* так что объяснением пословицы этой может служить припевка Бояна: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божіа не минути»*. «Птицю» показывает, что и быстрота птицы сравнивалась с умом. В двустишии галицкой песни: «Ołeń lisny, bihun bystry, ludy ne bojit sia; Na szużyni chotia *mudry* zawsze win chronyt sia» [192, т. 2, с. 141] мы допускаем поправку: «a ludy bojit sia», так что выйдет: олень, хоть и быстр, а боится людей; на чужой стороне и разумный человек — робок.

НАЙТИ. По связи символического выражения понятий *узнать, разведать* с охотничьею жизнью скажем о них здесь. Символ семейства — гнездо — имеет еще другое общерусское название: *кубло,* родственное с понятием круглого сосуда (блр. *кубло,* пол. *kubeł,* ушат, бадья). Воспитать — значит вырастить в гнезде, что выражается луж. *skubłać,* воспитать. Блр. *кубло* значит род круглого шкафа для белья и посуды; в *кубло* складывают приданое невесты. Так как постель составляет важную часть приданого, то млр. *кубло* принимается в смысле постели. Если постель невесты бедна, то свахи поют: «Да чого ж ты, Марусе, без *кубла*? Да чы ти кудельки не скубла?» [78, с. 213].

В Тверской губернии *кубло* имеет более общее значение хозяйства, а в лужицком наречии — имения, богатства. При таких переходах сохраняется связь с более близким к первоначальному представлением гнезда, так что найти гнездо птицы значит не только вообще разузнать, разведать, но и узнать, богат ли человек или беден. Общее значение видно в следующем месте: «Знайшла ж бо я кубелечко, де вутка несеться; Ой чую я через людей, вражий син сміється» [78, с. 107]; частное — в следующем: «*Навідала кубелечко,* де вутка несеться; *Провідала, що я бідний,* тепера сміється» [78, с. 86].

Примечание. Сравнение мужчины с уткою — очевидно позднее, как и всякое несоответствие между родами сравниваемых слов. Утка — женщина: она моет свои сорочки — перья, а мытье — дело женское. Она загадывается так: «Та́расова дочка та́расом трясла, сімсот сорочок до води несла» [106, № 274].

Как найти гнездо, так и «вытропить» зверя значит узнать, разведать; а оставить след (в собственном смысле) — показать себя, как в срб. пословице: «Не пада снијег, да помори звијет, него да свака звијерка свој траг покаже» [52], то есть не на то беда, чтоб погубить свет, а на то, чтоб всякий человек показал себя в несчастье. Куница — девица*, откуда старинная подать с невесты звалась куничным[9]. Отсюда обыкновенная формула, в которой сваты описывают свое сватовство, состоит в том, что они, охотники, напали на след куницы, а след привел их к этому дому: «Вчора з вечора та порошенька впала, А о північчи куночка походила. А к білому світу старости на слід нагодилися» [78, с. 123, 232]. То же в влр. свадебных песнях. Поезжане, войдя во двор отца невесты, поют: «Уж как выпал снежок, чуть виден следок, А мы по следочку». Потом, едучи в церковь: «Пала, припала молодая пороша, На той на пороше слединька лежала, По той по слединьке кунья пробежала, За тою куньею охотнички ездят... Коней утомили, кунью изловили»[118, т. 2, с. 201, 203].

---

[9] Память об этой подати сохранилась в Западной Малороссии. Там после свадьбы дружка несет к помещику коровай, накрытый платком или ручником с завязанным в него золотым или 15-ю грошами, а брат молодой несет петуха. При этом поют: «My idemo *z kunicu I z jaroju pszenicu* (то и другое сравнивается между собою) Od swoho hospodara Do Pana didita... Podjakujmo Bohu i panu I księdzowi swojemu, żo nas zwinczał; A pan nemnożko wzial; Licerskuju kopu za hanusyny kosu... A pan nemnożko wzial Za mene moloduju: Czerwonca czerwonoho Od Lukaszka molodoho» [219, т. 2, с. 145—146]. «Licerskaja kopa» — та, которая принадлежит рыцарю, пану.

Отсюда видно, что поймать, и притом не только зверя, но и рыбу [104, т. 1, кн. 3, с. 109],—сосватать. Связь охоты и сватанья выразилась и в языке: блр. *сачиць,* искать, следить, например, зверя; срб. *сок,* человек, отыскивающий и в случае нужды выдающий вора или другого преступника, откуда чеш. *sok,* доносчик, клеветник, враг; но в срб. *сочити* есть еще одно значение, согласное со сравнением сватов с ловцами: *сочење* — сватанье*.

ВОДА ХОЛОДНАЯ**. Один из эпитетов воды — *здоровая.* Поздравляя молодую, говорят, между прочим: «Будь здорова, як вода» [78, с. 208]. То же, когда бьют друг друга свячёною вербою: «Будь высок, як верба, а здоров, як вода». Вспрыскиванье и обмыванье играет важную роль в народной медицине. Купанье, умыванье сообщает красоту: «Hdě's, děvečko, hdě's byla, Hdě si krasy nabyla? V studni jsem se umyla, Tam jsem krasy nabyla» [213, с. 421]. Такое значение может иметь, между прочим, купанье накануне Ивана Крестителя. Отсюда *купаться* — охорашиваться, одеваться («На море галка *купалася,* На бережечку отряхалася, Во сыром бору обсушалася; Марьюшка въ тереме *убиралася*»*** [73, с. 223; 104, т. 1, кн. 3, с. 161]), ухаживать, любить: «Чы се тая криниченька, що голуб *купався*? Чи се тая дівчинонька, що я *женихався*?» [78, с. 69]. На Юрьев день, когда в Сербии купаются с такою же целью, как в других местах на Купала, в Боке Которской**** три взрослые девицы идут на воду. Одна из них несет в руке проса, другая — за пазухою ветку грабины (*грабову гранчицу*). Одна из этих спрашивает третью: «Куда идеш?», а та отвечает: «Идем на *воду,* да *воде* и мене, и тебе, и ту, што гледа про тебе». Тогда отвечавшая спрашивает девицу с просом, что она несет, и получает ответ: «*Просо,* да *просе*» и проч., так отвечает и девица с веткой: «*Граб,* да *грабе*» и проч. Эта, вероятно, позднейшая игра слов сохранила смысл хождения к воде, которое могло быть некогда религиозным обрядом и, очевидно, имело целью выпросить женихов. Умыванье студеной ключевой водой, упоминаемое в начале многих влр. заговоров, есть, по-видимому, такое же предохранительное для произносящего заговор средство, как и упоминаемое в них же огораживанье себя светилами. Вообще вода обмывает все: хытки и прытки, уроки и призоры, скорби и болезни (ср. [37. с. 26]*****), кроме черного лица, злого языка, стыда и греха, как говорят сербские пословицы: «Вода сваштa опере до погана језика» или «...до црна образа»; «Вода све пере осим гријеха»

[52, с. 37]. Поэтому женщина, выданная замуж за немилого, противопоставляет свое неутешное горе всеисцеляющей силе холодной воды: «Тече *вода холодная* з-під кореня дуба; Нема мені *одрадоньки* од мого нелюба. Нема мені одрадоньки ні 'д отця ни 'д неньки; Сушять мене, вьялять мене моі вороженьки» [78, с. 253]. Доказательством, что если не исключительно, то между прочим *холод* воды имеет связь с ее целебною и сообщающею красоту силой, может служить сближение холода с молодостью: «На крају је вода и девојка, вода *ладна*, а девојка *млада*» [50, т. 1, с. 169]; «Не кажи, коню, що я утопывсь, А скажи, коню, що я оженивсь... *холодна* вода — да то *молода*», то есть невеста, что, впрочем, не мешает видеть здесь сближение именно молодости и холода. В языке связь холода и воды выразилась словами *кладѧзь, колодязь*, срб. *кладенац — хладенац* и равносильным ему пол. *studnia*, чеш. *studně*, ст.-сл. *студеньць*, срб. *студенац*. В срб. *студенац, хладенац* находим только одно значение источника, откуда воду берут, что совершенно согласно со словопроизводством. Из этого прямое заключение, что понятие, соединяемое нами со словами *колодязь, studnia*, — позднейшего образования и что первоначально слова эти означали некопаный и необделанный ключ или по крайней мере ключ без отношения к его происхождению.

Того же нельзя сказать о слове *криница*. Правда, что это слово наравне с чеш. *studně* служит символом девицы (по связи холода и молодости) и что с ним соединяется в млр. песнях понятие некопаного и необрубленного источника; но это должно быть отнесено к сравнительно позднему времени, потому что млр. *криница, кирниця* имеет отношение к словам, означающим сосуд: ст.-сл. *окринъ*, чеш. *okřín*, лохань, влр. *кринка — крынка*, горшок, обвитый берестою (вят.), подойник или сосуд для молока, а вместе с этим — к корню *кръ*, имеющему значение бить, рубить, резать в словах *кур-нос, кар-нать*, чеш. *krniti*[10]. Копать криницу — любить, сватать девушку: «В огороді криниченька некопаная; а ще ж моя дівчинонька несватаная. В огороди криниченька викопаная; А вже ж моя дівчинонька висватаная». Что копать не исключительно сватать, а вообще любить, видно из следующих стихов, где, по связи любви с воспитанием в млр. *кохать, выкохать*, копанье — почти родительская любовь: «Викопав я криниченьку, викопав

[10] Ср. сказочный прием: копыто богатырского коня выбивает ключ из-под земли. Ср. [148, т. 2].

я дві; Викохав я дівчиноньку — людям, не собі» [78, с. 457]. То же значение имеет «рубить криницу» (ср. «муровать криницю» [192]), а потому невесте (следовательно, *сосватанной*) поют «на посаде*» в субботу: «Ой за сіньми, сіньми, В зеленому зіллі, *Рублена криниченька*» и проч. [78, с. 148]. Несмотря на то, что криница может быть и не рубленая, кажется более согласным со словом *крыница* и с символическим значением понятия рубить сближение криницы с замужнею женщиною: «Лучче було *колодязем* (в смысле срб. *студенац*, ключ), а ніж тепер *криницею*; Лучше було *дівчиною*, а ніж тепер *молодицею*» [66, т. 2, с. 238]. Вода в крынице сравнивается с девством; убыль воды — потеря девства: «Oj naj u tyi krynyczeńci woda probuwaje; Naj szcze moja odynycia szcze z rik pohulaje» [192]; «Użе ż taja kernyczeńka murawou zarosła (следовательно, высохла), Użе ż taja diwszynońka dawno zamuż poszła» [192, т. 2, с. 181]. Замуж пошла, следовательно, разлюбила того, кого любила прежде, и в этом отношении может быть сближена убыль воды и отсутствие любви в следующих стихах: «Co je po studýnce, Dyž v ni vody néní? Jako po panence Dyž v ní lásky néní» [213, с. 214]. Как выше: калина чернеет — девица выходит замуж или горюет и умирает; так и здесь убыль воды не только брак, но и смерть: «Pod horú studenka, Vody z ní ubývá; Ponáhlej, šohajku, Frajerka umírá» [213, с. 306]. Замечательно, что и противоположное явление — разлив колодезя — служит символом смерти. «U Piščeku, v síni (на дворе) studénka vylévá; Nechod' tam, synečku, Jozefka umírá» [Там же]. Одна из обязанностей дочери и вообще молодой женщины в семействе — ходить за водою. Колодезь или ключ — место свидания, чем объясняется следующее двустишие: «У городі криниченька, ключик и відро; А вже ж моій дівчиноньки давно не видно», то есть есть ключ, которым достают воду, есть ведро: только прийти и набрать, а между тем не приходит. Если с Несторовых умычек** и до наших времен (в Сербии) похищения девиц совершались преимущественно у воды, где можно было застать девицу одну или с подругами, которые не могут или не хотят помешать умычке, то тем безопаснее было там свиданье. Отсюда, быть может, *наносить воды* — полюбить: «Ой пий, мати, тую воду, що я *наносила*; Люби, мати, того зятя, що я *полюбила*» [78, с. 72]. Оттого так опасно девице ходить до броду по воду. «Як ходила до броду по воду, Та згубила віночок у воду» или «Не йди, не йди до броду по воду, Та не слухай голубоньків, де рано гудуть: Вони твое діво-

ваньня в поле занесуть! Вони тебе молодую та израдять, Од батенька до свекорка переманять, Из дівчини в молодицю та нарядять» [78, с. 136].

БЫСТРАЯ ВОДА. Теченье воды соединяется в языке с понятием быстроты, как видно и из самого слова *течь*, имеющего при себе в чеш., пол. слова со значением быстрого бега: *uciekać, utíkati*; при *рѣять,* быстро летать, *и ри-нуть(ся)*, бросить, встречаем млр. *ринуть*, течь, *пуринать, пурнуть*, то есть *поринать*, нырять, *выринать*, выплывать наверх. Слово *рѣка* сюда не относится, если, как думает Миклошич, *к* в нем принадлежит к корню. *Струя*, пол. *stru-mień*, ручей, чеш. *strumen*, источник, близки к *стре-миться, стре-мглав*, срб. *стр-мо* и к млр. *стромить*, о вонзенном: торчать. *Стромить* находит в себе соответствие в *торчать*, которое прямо относится к срб. *трк*, бег, *трчати*, бежать. *Ручей* относится к пол. *rączy*, чеш. *ručí*, быстрый, употребляемому как эпитет коня, как срб. *брзица*, быстро текущая по камням вода,— к *борз.* Пол. *prąd*, быстрина в реке, объясняется ст.-сл. *пръждьнь*, пол. *prędki*, млр. *прудкий.*

Примечание. Что же до рус. *пруд, прудить*, то они могли первоначально относиться не к воде. Как ст.-сл. *бръзѣя*, наносная коса,— от *бръзъ* и пол. *wyspa* — от сыпать в значении лить, так ст.-сл. *пръдъ*, вал, срб. *пруд*, песчаная коса в реке, могут значить: нанесенное, намытое водою. Следовательно, и рус. *пруд* — прежде вал (собственно намывной), потом застановленная насыпью вода. Но от *рыть* образуется слово *ров,* имеющее значение не только канавы, но и вала («Zčíń mi tak wysoký *rov*, S nehoš by uzřel ves Chynow»); рус. *гать*, насыпь, переходящее в луж. *hat* к значению пруда, в срб. *гат* имеет значение водоотводного канала у мельничной плотины[11]; млр. *гребля*, пол. *grobla*, плотина, одного происхождения с *гроб* (здесь берем одно только значение ямы): следовательно, если предположим в корне *пръд* значение рыть, то *прудъ* может значить первоначально и вырытое, яму, ров. Оба значения могут легко ужиться вместе, как видно из приведенных слов *ров* и *гроб*, яма и насыпь. В символическом отношении, судя по одному известному мне примеру, запрудить воду, то есть

[11] Относительно *гать*, ров, плотина, пруд, заметим, что оно одного корня с серб. *гаће*, пол. *gacie*, штаны, подштанники, ст.-сл. *гащи*, tibialia, а у Памвы Берынды сапоги, оренбург. *гачки*, тонкие волокна, сдираемые из-под коры сосен, тобол. *гачи*, подвязки. Так как ткань роднится с понятием *драть*, то это несомненное доказательство, что в *гать* — основное значение *рыть, копать*, а может быть, вымывать (о воде).

лишить ее свободного течения, значит насильно выдать замуж: «Ох не *спиняйте* у ставу води, нехай вода рине; Ох не *дайте* мене за *пьяниченьку*, да нехай він изгине!» [78, с. 67]. Оттого девица, выдаваемая за постылого, противополагает свою неволю свободному течению воды: «Ой вийду я за ворітечка: да *рине* вода, рине; не силуйте мене за нелюба, да нехай він згине» [78, с. 243].

ВОДА и ВЕТЕР. Как вода быстра, так — и ветер (эпитет ветра, *буйный,* значит тоже быстрый*); поэтому ветер по свойствам, вытекающим из быстроты, сближается с водою. Понятие быстроты лежит в основе некоторых названий ветра: олонец. *тороп*, порывистый ветер и торопливость (новгород., пензен.), слово, в котором быстрота возводится к другим предшествующим понятиям: рвать, бить; архангел. *торок*, вихрь, внезапно набежавший шквал, с коим сродны понятия быстроты (срб. *трчати*), рванья (см. ниже) и *торчанья.* Связь понятий бежать и торчать, кроме глаголов *торчать* и срб. *трчати*, млр. *стромить* и *стремиться, воткнуть* и *течь* в значении идти, млр. *утікать*, видна в обряде, сопровождающем заклинание вихря. У галицких русинов рассказывают, что знахарь, желающий сделать кому-либо зло, произнося заговор, втыкает нож по рукоятку в порог первых дверей хаты (из избы в сени или из сеней на двор?) или под порог этих дверей, и зачарованное лицо, схваченное вихрем, до тех пор носится по воздуху, пока заклинатель вздумает медленно вытянуть воткнутый им нож [221, т. 1, с. 81; т. 2, с. 149]. Всякое оружие — быстро: о стреле это известно, ср. *bistra kopie* [196], что выражается одним словом *сулица*; *zbrań bistra* [196]; поэтому содержание упомянутого заговора может состоять в сравнении быстроты втыкаемого ножа и ветра.

Ветер приносит человека: «Ой повій, вітроньку, с гори на долину; Ой принесы, Боже[12], здалека родину! И вітер не віе, гилля не колише, Тилько брат до сестри да листоньки пише» [78, с. 245]; «Повій, витре холодненькій, з глибокого яру; Прибудь, милий чорнобривий, з далекого краю» [78, с. 84]; «Ветерок куда повеет, Туда миленький поедет» [37, с. 111]; «С Оки ветры понавеяли, Незваные гости на двор взъехали» [104, т. 1, кн. 3, с. 142]; «Не было ветру, да повянуло, Не было гостей, да наехало» [Там же,

---

[12] «Боже» относится к ветру, чему еще один пример приведем ниже. Солнце тоже называется Богом: «И к сонечку промовляе: помож, *Боже*, чоловику» [78, с. 57].

с. 163]; то же с отрицательным сравнением: «Без ветра, без вихоря Вереюшка пошатнулася, Воротички отворилися, И бояре на двор въехали» [Там же, с. 152]; «Profukaj, vetřičku, Dolů dólinečkú, Přifukaj mileho z dobrú novinečkú. Vetřiček nefuká, Novinky nenese» ([213, с. 324]. Ср. также [148, т. 2, с. 207]). Приметы, предвещающие нежданного гостя (погаснет огонь, потухнет нечаянно свеча, дрова в печи развалятся, головня упадет на шесток, уголь вылетит из топящейся печки), быть может, относятся собственно к ветру, приносящему гостей. Для подобного же значения воды приведем только один пример. Обыкновенный вопрос ведьм, обращенный к призванным ими силою чародейских трав и заклинаний, таков: «Oj szczo ż tia... prynesło? Oj czy czoven, czy wesło?» [192, т. 2, с. 38] В других мне известных случаях вода может иметь и другое символическое значение (ср. [104, т. 1, кн. 3, с. 163, 169]).

Ветер и уносит человека, откуда млр. выражение «кудись повіявсь», ветер куда-то понес, то есть пошел человек и пропал без следа, как ветер в поле. Вода тоже: «Як батька покинеш, сам марне загинеш, Річенькою быстренькою за Дунай (то есть Бог знает куда) заплинешь», то есть погибнешь. Сербское проклятие «вода га однијела» значит: пропади он без следа. О том, чего уже нет, говорится, что оно унесено водою: «Не дав мені Господь пари, Та дав мені таку (несчастную) долю, Та-й та пішла за водою. Иди, доле, за водою, А я піду за тобою» [78, с. 57].

Ветер переносит весть*: «Ах, вы ветры, ветры буйные, Вы буйные ветры осенние! Потяните вы во ту сторону, Во ту сторону, во восточную, Отнесите вы к другу весточку, Что не радостную весть, печальную [104, т. 1, кн. 3, с. 204; 118, т. 2, с. 259]. Он несет и всякое слово, спасительное или вредное человеку: «Повій, вітроньку, по зеленій траві, Избери, Боже, всі *любощи* мої, Понеси, Боже, до милого мого» [78, с. 31]. В другой подобной песне [Там же] говорится, что милый точно вспомнил прежнюю любовь, приказал седлать коня и приехал. Отсюда архангел. *продух, слух,* молва, например: «Отыскан ли вор?» — «Есть продух». Впрочем, это слово может быть объяснено и несколько иначе, именно — как запах (а не слово), наносимый ветром: как *воня, вонь, нюхать* имеет в основании понятие *дуть,* так *за-пах* — напахиваемое, наносимое ветром, пол. *wie-trzyć,* чеш. *větřiti* — чутьем нахо-

дит (например, о собаках)[13]. К указанному выше свойству ветра могут быть отнесены слова: костром., перм. *вспахнуться*, вздумать, вспомнить, костром., тамбов. *встренýться*, спохватиться, при коем олонец. *встрета*, противный ветер. В заговоре от уроков упоминается «ветроносное язво» [37, с. 51], и всякая болезнь от неизвестной причины прикидывается «с ветру». Мы знаем, что необходимо следует ожидать наглядного представления этого несомого ветром слова и болезни. То и другое находим в следующем:

1) Как сглаз представляется стрелою по связи зрения, света и стрелы («Што ћу, јунак? устрели ме стрела, Душо Јецо из твог белог лица. Очи твоје, то су стреле моје» [50, т. 1, с. 351], так и сильное слово, *урок*, конечно, по связи стрелы с ветром. В сербской песне на похвалы дочери мать отвечает: «Девет сам их такијех имала, Осам их је удомила мајка, Ни једне их није походила, Јер су, јадне, *рода урокљива*: На путу их *устријели стрјела*» [50, т. 3, с. 516]. Здесь может говориться именно о порче *словом*, а не вообще. Далее в этой песне нигде не встречаем намека, чтобы умирающая невеста была сглажена кем-нибудь из присутствующих, а болезнь постигает мгновенно, следовательно, наслана издалека.

2) Мор есть ветер, что видно в словах *поветрие*, пол. *powietrze*. Из рассказа, известного в Польше, Литве и Западной Руси, о том, как моровая женщина (ср. олицетворение холеры) всовывает руку в двери или окно избы и, махая красным платком, посылает смерть на людей, можно заключить, что *маханье* есть одно из средств вызывать ветер. Предполагая существование этого обряда, мы объясняем им следующие выражения: «Да Ильли просяць аб дождж, а на Ильли и баба *хвартуком* нагониць» [128, с. 178]; «Иде дівка дорогою, *чохлами махае* (то есть машет рукавами и этим насылает любовь), А за нею козаченько важенько здихае» [78, с. 42]; «Ой перестань, дівчинонько, чохлами махать, Ой хай же я перестану важенько здихать.— Ой поти я махатиму, поки подеру. Ой поти я здихатиму, поки тебе в'зьму»; как туча отводится возбуждением противного ветра, так и сравниваемая с тучей дурная слава: «Над моіими воротами чорненькая хмара, А на мене молодую поговір та слава*. А я тую чорну хмару *пером розмахаю*, А к славі не прислухáюсь, та-й гадки не маю» [78, с. 87].

---

[13] Срб. *вјетрити* переносится уже и к зрению: «Очима вјетрити — као уплашен гледати».

На приведенных выше значениях ветра, уносящего человека, основывается упоминаемое в одной немецкой сказке гаданье: царь обещает сделать своим наследником того из своих сыновей, который лучше других исполнит его поручение; для этого каждый из царевичей отправляется в ту сторону, куда летит пущенное царем на ветер перо [148, № 68]. Подобным образом в общей чуть ли не всему индоевропейскому племени сказке о царевне-лягушке каждый из братьев-царевичей пускает стрелу и женится на той, которая принесет эту стрелу, или ищет жену там, где упала стрела.

СЛЮНА*. Если вода уносит хитки и притки, уроки и проч., то и наносит их. Встречается в песнях списыванье своего горя или заговора на бумагу или древесный лист и пусканье этого на воду с тем, чтоб она нанесла крепкое слово на кого нужно: «Ой я тую та тугу-журбу на листи спишу, А списавши, та на листоньки в тихий Дунай пущу. Та пливи, туго, та пливи, журбо, по крутим берегам; Роздай, Боже, ту тугу-журбу по моім ворогам». Вместо христианского Бога могло упоминаться в подобных обращениях имя языческого. Сходные с этим чары над бумагою (записью), бросаемою на ветер и на воду, встречаются и в сербских песнях [50, т. 1, с. 469, 474], но замена живого чародейского слова письмом, конечно, поздняя[14], а прежде такое слово, посылаемое по воде, представлялось, быть может, в другом образе, так же сродном с водою, как стрела с ветром. Слово вообще сближается со *слюною*: «Слюны не подымешь, а *слова* не вернешь» [87, с. 68]. Сербская пословица «не ваља пљувати па лизати» значит: не следует брать назад своего слова. Заклинатель вместо записи дает черту свою слюну, то есть слово: «И вместо рукописи кровной отдаю тебе я слюну» ([104, т. 1, кн. 2, с. 34]. Ср. [19а, с. 18]). Так как слово и слух сродны и в языке, а слово есть мысль (ср. *думать* с болг. *ду́мам*, говорить, гадать, в пол. то же) и *слышать* (камчат.) — разуметь, то ясно, почему в прекрасной, отзывающейся глубокою стариною срб. сказке «Немушти језик» посредством слюны, символа слова, передается человеку дар понимать таинственный язык природы**. Змееныш, говорится в этой сказке, сын змеиного царя, спасенный

[14] Чуть ли не позднейшее из названий колдуна — млр. *характерник*, пол. *charakternik* (см. [189]), человек, которого никакое оружие, кроме посвященной серебряной пули и потертой святою ладонкой сабли, не берет, значит, вероятно: имеющий письменный амулет. Ср. [53]: «амајлија — запис... напр., од пушке» и проч.

пастухом от огня, просит, чтобы пастух этот отнес его к отцу. Когда вошли они во владения змея-отца, змееныш говорит пастуху: «Как будем во дворе у моего отца, он станет давать тебе, чего только захочешь: золота, серебра, камней дорогих, но ты не бери ничего и проси только *«немушти језик»*. Пастух послушал совета, и царь долго отнекивался, но, наконец, сказал: «Раскрой рот». Пастух раскрыл рот, а змеиный царь плюнул ему туда и сказал: «Теперь ты мне плюнь в уста»; пастух плюнул, а царь опять ему. И так трижды плюнули один другому в уста, после чего царь сказал: «Теперь ты знаешь *немушти језик,* но если дорога́ тебе жизнь, не сказывай про это никому, а если скажешь,— мигом умрешь». Возвращаясь к стаду, пастух слышал и разумел все, что говорят птицы и травы, и все, что есть на свете [54, с. 14—15].

Слово есть человек: «Да нема цвіту найсінішого над ту ожиноньку; Да нема *слова* найвірнішого над ту дружиноньку» [78, с. 243], то есть нет человека вернее, милее мужа. Оттого сказочный герой, убегая, оставляет вместо себя на окне свою слюну, чтобы она отвечала, когда будут спрашивать из-за запертых дверей. Как *плевать* относится к корню *плю-плу*, откуда *плу-ти, плыть* и млр. *плютка,* ненастье, слякоть, так *слюна* — к *слу*, предполагающему форму *сру*, от коих срб. *слота*, влр. (калуж., кур.) *слота,* снег с дождем, мокрый снег, пол. *słota*, ненастье, *струя* и *остров*. С теченьем соединяется быстрота, и слово, само по себе быстрое, сближаясь с слюною, может сравниваться с текучею водою вообще. Отсюда, так как слово переходит к значению колдовства (ср. срб. *бајати, врачати*), а *хитки* (оренбург.) — слюни, текущие у младенцев, то *хитки* в выражении «хитки и притки» может значить порчу, нанесенную водою в виде слюны, если только не значит просто схваченное (*хыт* = *хват*). *Хитки*, слюни, было бы объяснено, если бы можно предположить родство корней *хыт* и *су-ху* (*сути* — лить). Так как слово переходит и ко лжи (и брани), например, в словах *врать, брехать,* может быть, в *лъгати,* то вологод. *слотить,* врать, близкое к *слота,* слякоть, могло прежде значить: говорить. Слово — река: «Во той во церкви пробилъ быстрый ключъ. Растворились двери, рѣка потекла... Этотъ быстрый ключъ — благодать съ неба, Растворились двери — дана намъ вѣра, *Рѣка* протекла — рѣчи Божіи, Рѣчи Божіи, суды грозные» [115, с. 56—57]. Значение, придаваемое в этих стихах ключу и дверям,— не народное, но игра слов народна. *Рѣчь* представлялась *плавно* (отъ *плыть*), по-

добно воде, текущею из уст; отчего бы этому слову не быть одного корня с *ръка*? Быть может, *слу-хъ* и *слово* одного происхождения со *слу* — *слю*, откуда *слюна*, *слю-тие* (Вост. Сибирь), дождливое, благоприятное для урожая лето. Постоянное выражение срб. и млр. песен «тихо говорити» (ср. [50, т. 1, с. 12, 63] и многие другие), «тиха промовляти» ([78], см. Думы) может относиться не к слабости звука, а к плавному течению речи. Ср. ниже предположение о значении слова *тихий* как эпитета Дуная и Дона.

Гаданью ветром соответствует гаданье водою. У русских и поляков водится на святках делать из орешечной скорлупы кораблики, вставлять в них зажженные свечки и пускать в миску с водою: куда поплывет чей кораблик, там гадающему и «судьбу найти». Это напоминает гаданье норманнов, которые опускали с корабля в море чурбаны с изображением головы Тора или другого бога и плыли туда, куда поплывет чурбан [148, т. 3, с. 113—114]. Известно также, кажется, общеславянское, пусканье венков на воду. Пустившая венок заключает по известным его движениям о своей будущей судьбе. Венок — сама девица, и, следовательно, в основании этого гаданья лежит мысль, что вода уносит человека.

УТОПИТЬ. Утопить, утонуть значит вообще запропастить, погубить, погибнуть: переход мыслей очень естественный и очень обыкновенный в млр. песнях; чумак говорит волам: «Бодай же ви, сірі воли, у Крим по сіль не сходили, Що ви мою головоньку та на віки утопили, *Утопили* головоньку *у чужую сторононьку*»; «Ні на кого жалкувати, як на тебе, рідна мати, Що молодим не женила, *в вічню службу затопила*»; «Ждала, ждала козака дівчина, Сама заміж пішла. Дівчинонько-голубонько, що ти наробила, Що ти мене молодого та *на віки втопила*»; «Чи я в тебе, моя мати, усе плаття поносила, Що ти мене, моя мати, та *на віки затопила*», то есть выдавши замуж [78, с. 263, 274, 276]. В тесной связи с этим находится совершенно народное выражение «Слова о полку Игореве»: «кають князя Игоря, иже *погрузи жиръ* (счастье, веселье) *на днѣ Каялы*, рѣкы половецкія».

РАЗЛИВ затопляет землю, откуда *половодье* — горе*: «Уже лужечки, бережечки *вода поняла*, Молодую Марусю *журба обняла*» [78, с. 135]; «Розливайтеся, береги; Не втішайтеся, вороги» [78, с. 233], то есть не радуйтесь, несмотря на мою печаль. В «Слове о полку Игореве»: «*тоска разліяся* по Руской земли; *печаль* жирна *тече* средь земли

Руский», то есть разлилась, как полая вода. Сюда же относится сравнение человека, погруженного в печаль, с островом: «Остров в море, а сердце в горе». Разлив — недруги, как приносящие печаль: «Не полая вода на широкий двор К моему батюшке взлелеяла[15]. Взлелеяли мои недруги; Хотят они разлучить меня С отцом с матерью, С родом с племенем» [104, т. 1, кн. 3, с. 163]. Из вышесказанного объясняется выражение кобзаря Архипа Никоненка: «Про все мени́ байду́же, а ко́бзи як би на неділю не було́, так я и *го́ри топлю́*» [66, т. 1, с. 13]. *Берег* значит собственно гора, что видно, между прочим, из эпитета *крутой* и из срб. *бриjег*, вместе и холм, и берег; следовательно, «гори топлю» — затопляю берега. Он сравнивает свою печаль с состоянием разлившейся реки. Действительно, горе реки, сочувствующей страданиям и смерти человека, выражается разливом: «Сама ж я не знаю, де мій милий дівся: А чи ёго звірі зыли, а чи він утопився? Як би звірі зыли, то-й луги б шуміли, *А як би утопився, то б Дунай розлився*» [78, с. 103].

Когда весною реки возвращаются в берега, то убывает и печали на свете, потому что весна есть свет и радость. Потому мы видим символическое выражение веселья в следующем двустишии, которое поется в начале весны (на провесни): «Зринулася водиця з Дунаю, З Дунаю тихого, бережку крутого» [78, с. 294]. Народная поэзия не знает картин природы ради их самих. Напротив, время разлива так печально, что, согласно с верованием во влияние дня, часа и состояние погоды на участь родившегося, рожденный в разлив будет несчастен: «Калину с малиною вода поняла; На ту пору матушка меня родила; Не собравшись с разумом, замуж отдала, На чужедальнюю на сторонушку» [104, т. 1, кн. 3, с. 208]. Очень понятно следующее изображение печали: «Не рад явір хилитися, *вода корні мие;* Не рад козак журитися; так *серденько ние*». Такое же значение имеют опустившиеся в воду ветви дерева в влр. песне: «Не стой, рябина, по край берегу, *Не мочи* ветви во быстру реку; Не летай, соловей, один в саду... Не сиди, Андреян, один за столом...» [37, с. 28]. Печаль здесь уравнивается с одиночеством. Что такое значение зависит не только от наклоненного положения дерева, но и от воды, видно из сближения слов *оквасити* (замочить) и *омразити* в следующих стихах сербской песни: «Бијела свило, не окваси се! Лиjепа Маре, не омрази се» [50, т. 1, с. 37],

[15] *Лелеять* — течь.

а равно из сравнения горя женщины с моченьем конопли. Не по любви вышедшая замуж говорит: «Оддала мене моя матінка, оддала заручила, Як зеленую коноплиночку в озері намочила» [35, с. 350].

Разлив, затопляя берега, препятствует свиданию: «Рад же б я, милая моя, та до тебе прилинути: Заливае Дунай бережечки, та нікуди обминути. Ой прелину, прелину я Дунайську річку (то есть *ріку*); Люблю тебе, серденько мое, не покину до віку» [78, с. 61]. Из приведенного видно также, что разлив переходит к значению препятствия вообще, как в известной песне — река: «Тече річка невеличка: зхочу — перескочу; Віддай мене, моя мати, за кого я зхочу». Перескочить речку, следовательно, значит преодолеть препятствие. То же и брести: «А у броду нема льоду, нема переходу; Ой коли ж ти мене любишь, бреди через воду» [78, с. 84]. Места, как: «засвічу я *свічку*, перебреду річку» [78, с. 26, 39, 40, 113, 294], из коих видно, что зажженная свечка — необходимая принадлежность перехода чрез реку, можно прямо отнести к языческому обряду ставить свечи воде, известному и германцам. В упомянутых случаях это — смиряющая стихию жертва, подобная куску хлеба с солью или монете, опускаемым пловцами в реку. Наоборот, поток, которого не перебрести, есть непобедимое препятствие: «Szeroki jareczek (весенний ручей), niemożna przetynąć; Przyjdzie mi, chłopczyno, dla ciebie zaginąć» [223, с. 75]. Может быть, и такое значение разлива есть одна из причин сближения его с печалью.

Слеза, ст.-сл. *сль-за* тождественно с хорутанским *sra-ga*, капля; одного корня *плакать* и *полоскать*, мыть, костром. *мы-ни*, слезы, *мынить*, плакать и *мыть*; следовательно, слеза — капля и вообще вода. Последнее находим в частом в влр. песнях: «плачет, как река льется»; первое — в сближении слез, росы, и дождя.

а) Роса разделяет со слезами свойство последних: горечь и едкость. В известных случаях она выжигает пятна на растениях. Отсюда пословица: «Поки сонце зійде, роса *очи виїсть*». Не находя примеров сближения росы со слезами*, мы выводим такое значение росы из того, что она символ несчастья: «Що як моя пригодонька, як літняя роса: Як сонечко зійде, а вітер повіе, — *роса опаде*; Оттак моя пригодонька навік пропаде» [78, с. 43]. Солнце, осушающее росу, — утешение; подобное же значение может иметь то, что соловей, весенняя, утренняя и веселая пти-

ца[16], отряхивает росу. Замужняя женщина, удаленная от родных, окруженная домашними заботами и печалями, говорит соловью: «Не щебечи рано на зорі, Да не обтруси раннёі роси: Нехай обтрусить моя матюнка, До мене йдучи, одвідуючи, Мого життя розвідуючи!» [78, с. 246]. Она не хочет утешенья от соловья и ждет его только от матери.

b) Дождь служит символом слез — печали, как одна из причин разлития рек*. «Говорила куна из куною, сидячи над водою: «А чи ж добре тоби, моя куночко, сидячи над водою?» — «Поти добре, поки дожчів немае, Дожчі пійдуть, бережечки зальють и мене сженуть». Говорила сестра из сестрою, сидячи за скамною: «Да чи добре тоби, моя сестро, сидячи за скамною? Поти мині добре, поки бояр немае, А бояре прийдуть, мед-вино попьють И мене з собою возьмуть» [78, с. 221]. Как от дождей — разлив, так от бояр разлука с родительским домом — печаль. Известная примета, что если от дождя вздымаются на воде пузыри, то нужно ждать продолжительного ненастья, объясняет следующее место: «Ой на горі дощик, а *бульбашки скачуть,* А за мною молодою все родичі *плачуть*. Ой на горі дощик, а бульбашки дмуться, А за мною молодою всі родичі бьються. Ой бийся же ти, мій родоньку, бийся побивайся, Та ти ж мене з сёго краю та-й не сподівайся». Разлука, значит, без надежды на свиданье.

СВЕТЛАЯ ВОДА. Быстрота воды роднится, с одной стороны, с быстрым движением вообще, с другой — со светом. Чеш. *pramen* значит ручей и луч, пол. *promień*, струя (*krew się leje promieniami; promień włosów*) и луч. Как с понятием ручья, так и струи соединяется мысль о быстроте, а по связи последней со светом и струя названа золотой: «Понеси ты, матушка быстра река, своей быстриной, *золотой струей*» и проч. [22]. Быстрый не только в срб., но и в рус. и луж. значит светлый: «Gledajucy tych *bytšych* gwiezdow... kótoraž gwiezda *nejbytšej swieci*» [151, т. 2, с. 39]. Та же связь воды со светом в слове *лелеять***. Оно значит: а) лить, потому что *лелѣяти* — удвоенная

[16] Связь соловья с весною — в выражении «мале соловья сади розвивае» [78, с. 361]; связь с рассветом — в следующем: «Без милого соловейка и світ не світае» ([78, с. 5]. Там же связь рассвета с весельем — «гулянням»); щебетанье соловья и веселье: «Нема в саду соловейка, нема й *щебетання*; Нема мого миленького, не буде й *гуляння*. Ой як в саду соловейко,— *щебече раненько*; Як мій милий биля мене, *гулять веселенько*. Нехай тобі зозуленька, мені *соловейко*. Нехай тобі там легенько, мені *веселенько*» [78, с. 38—39]. Соловей является утешителем перепелки, слишком рано оставившей «вирій» [78, с. 211—212].

форма *лъяти, лити:* «Разлилась, разлелеялась по лугам вода вешняя: *Унесло — улелеило* чадо милое, дочь от матери» [104, т. 1, кн. 3, с. 142]; b) блестеть: «Он по лугу едет — луг зеленеет, вода-то лелеет» [Там же, с. 117]; «вода *лилее,* да в рот не лезе»; с) может быть, по связи света и гладкости — ласкать, нежить. Можно думать, что название Лабы (см. [17]) и эпитеты рек, взятые от света, именно: «Ot Lubice *běle*» («Суд Любуши» *), чеш. «*bílý* (и *bystrý*) Dunaj», болг. «*бел* Дунав» означают вместе и быстроту[17].

Сродство воды со светом видно и в символических значениях ее. Красота и девство — свет, и оттого вода — символ девицы. Веселье — свет, откуда блеск воды — символ смеха: «Idzie woda, idzie, z daleka się *sieje*; Idzie mój Janiczek, z daleka się *śmieje*» [223]. Как темнота вообще, так и мутность воды — печаль**. Самые слова: чеш. *mutný*, рус. *мутный* («Святъславь мутенъ сонъ видѣ») обл. (сибир.) *мутно*, пол. *smutny — smętny*, млр. *смутный* — невеселый получили значение печали на основании упомянутого сближения, довольно обыкновенного в славянских песнях: «Чому в ставу *вода руда*? мабуть хвиля сбила; *Чом дівчина невесела?* мабуть мати била» [78, с. 113]; «Чого ти, мила, *такая*, як водиченька *мутная*» [78, с. 264]; «Tečie *voda*, tečie *mutná*, Prečože si, moja *milá*, taka smutná» [193, с. 94]; «Ticha *voda*, ticha, *zakalila si* sa; Moje potešení, *oddalilo* sy sa» [213, с. 263], то есть опечалила и меня, и себя. Потому прозрачность и спокойствие вод реки противополагается печали: «Ты река ль моя, реченька, Ты река ль моя быстрая! Течет речка не колыхнется, Со желтым песком не взмутится. Ты дитя ль мое, дитятко! Что сидишь ты, не улыбнешься, Говоришь, не усмехнешься?» [104, т. 1, кн. 3, с. 178; 37, с. 21].

Река, мутясь, выражает свое сочувствие человеку: «Одна была родима сестрица, И та пошла на Дунай-реку за водицей. Во Дунай ли реке она потонула?.. — Кабы она

---

[17] Очень странно, зная, что очень многие вовсе не быстрые, по крайней мере теперь, речки носят эпитет быстрых, при названиях больших рек, как Дон и Дунай, встречать эпитеты, по-видимому, противоположные быстроте. Особенно ярко выступает такая несообразность в одной болгарской песне, в которой о *тихом*, белом Дунае говорится, что он нес деревья и камни: «Дунав мътен протекал, Дръвье и камни влечеше», и несколько ниже «че се фрълил Иванчё. Въ *тиха-бела* Дунава» [15, кн. 21, с. 60]. Не имело ли *тих* другого значения? Оно могло первоначально равняться по значению и по происхождению слову *тух — тушить*; это же последнее может быть сведено к понятию лить, так что «тихий» Дунай может значить: льющийся, текущий.

в Дунай-реке потонула, Дунай-река со песком возмутилась» [104, т. 1, кн. 3, с. 205]. «Как бывало ты (Дон) все *быстер* бежишь, Ты *быстер* бежишь, все *чистехонек*; А теперь ты, кормилец, все мутен течешь, Посмутился ты, Дон, сверху донизу. Речь возговорит славный тихий Дон: «Уж как-то мне все мутну не быть? Распустил я своих ясных соколов, Ясных соколов, донских казаков...» [Там же, с. 240]. Подобным образом Влтава мутится не от бури, а от ссоры двух родных братьев: «Aj Wletawo, če mútiši wodu?.. Kako bych jáz wody ne mútila, Kegdy se wadita rodna bratry...» [196]. Слово *мутить* выражает собственно известного рода движение, судя по тому, что оно может значить помавать головой: «Položil jsí ny w podobienstwie wlastem: *zamucenie* hlawy w ludech». Потому в следующем месте, где мутить воду, соответственно связи тьмы — тучи и вражды, клеветы, значит ссорить, вместо *мутить* поставлено *колотить*, болтать: «Два голуби *воду пили* (любили друг друга), а два *колотили* (ссорились); Бодай же тим тяжко-важко, що нас розлучили» [78, с. 63]. Польское *kłócić*, соответствующее рус. *мутить* в выражении *zakłócić pokój*, переходит к понятию ссоры в *kłócić się kłótnia*. *Мутить,* в смысле беспокойства, волнения, тоже приравнивается к воде: «Муциць у вадзе, як маскаль у сяле» [128, с. 184].

ЛИТЬ. Нередко слова с основным значением литья, течения, не изменяя формы, переходят от вливанья к изливанью или наоборот. При старинном *доити*, кормить грудью, которое есть причинная форма корня, означающего *пить* [198], находим новое *доить*, извлекать молоко. Не оспаривая, что первое действительно получило свое значение от питья, можем предположить, что за питьем есть другое, более древнее значение — лить. Это видно из того, что груди, испускающие молоко, представляются плюющими, а *плевать* сродно с *плыть*, литься. *Титьки* коровы и подойник загадываются так: «Чотири панночки в одну дучку (ямку) *плюють*» [106, № 261]. Сюда же относится сербская загадка, где в произвольно составленном слове можно распознать корень *ли*: «Ли-тере, ли-тере (*дојке*) низ камење (*прси*) висјеле, нит се пекле, ни вариле, сав свијет одраниле». При *сосать*, вливать жидкость, встречаем название грудей, изливающих ее: млр. *цыцька*, влр. *титька, сосок*, пол. *cycek*, кашуб. *cec.* Относительно сродства *с* и *ц* можно сравнить однородное с *сосать* млр., влр. *ціять, сцять,* пол. *szczać*, испускать мочу. От *пить* и несколько измененного корня глагола *соу-ти* образуются некоторые на-

звания половых органов, которые представляются изливающими.

Как ни близки и естественны подобные переходы, но в дальнейшем своем развитии они производят довольно странное на первый взгляд явление, именно то, что от одного корня образуются названия для понятий, друг другу противоположных: тучности и изобилия, с одной стороны, и сухости, пустоты — с другой. От *су-ти*, лить, идут: владимир. *сытая вода* в реке — полная, стоящая вровень с берегами, но не переходящая их; *сытѣть*, о воде: прибывать, пополняться; *сытый*, например, человек, налитой, а так как питье сродно с едою, то напитанный, неголодный, архангел. *сытой*, например, конь, тучный, толстый, противоположный тонкому; пол. *suty*, например, *suto-złoty*, *suta omasta* и в усиленной форме *sowity*, изобильный. Но тот же корень образует ст.-сл. *соу-и*, напрасный, то есть порожний (ср. пол. *napróżno*), тот, из которого вытекла влага. При пол. *sączyć*, испускать жидкость, находим не только млр. *сякать, высякаться*, высморкаться (ср. *сыпать*, лить, и *сопли*), но и ст.-сл. *сѫчити*, сушить, *сѧкнѫти*, сохнуть, иссякать. От *лити — лой*, сало, собственно налитое, результат питья-кормленья, а от подобного и тождественного по значению (предполагаемого) корня *лу — лы*, откуда областное (архангел., вят., оренбург., перм., олонец.) *лыва*, лужа и весенний разлив воды, казан. *лутошки*, ноги, *лытки*, мягкая и толстая часть ноги, *лытка*, окорок ветчины (костром., ярослав.), бедро (иркут.), нога (казан.). Быть может, одного корня с *плю-ти, плу-ти, плы-ти* (откуда млр. *плютка*, ненастье, чеш. *pluta*, потоки дождя, *plušt*, дождь) — и прилагательное *полон*, ст.-сл. *плъ-нъ*, налитой, *плоть*, мужское семя, *плоть*. Ст.-сл. *плъ-ть*, жирное мясо и тело вообще, *полоть*, например, сала; оттуда же, может быть, пол. *płytki*, чеш. *plytky*, срб. *плитак*, мелкий (о воде), чеш. *plytvati*, не только плыть и течь, но и расточать (ср. самое *рас-точ-ать*). Ст.-сл. *ты-ти*, пол. *tyć, o-tyły*, чеш. *tyti*, срб. *тити*, толстеть, становиться жирным (срб. причинное *товити*, распасать, делать жирным), с суффиксом *к* образуют *тук*, жир, а с суффиксом *х* — пол. *tusza*, плотность, и рус. *туша*, мясо убитой скотины, взятое целиком. Если предположим здесь основное понятие литься, то *тушить*, гасить, будет значить заливать огонь, пол. *tuszyć*, надеяться, *otucha*, надежда, бодрость — заливанье огня, представляемого горем, а *тъщь*, *тощь* (суффикс *ск*) — выливший из себя и потому пустой (ср. о желудке: *натощак*, пол. *natszczo*, срб. *наташте*, *нашmе*, стар. срб. *на чте срьдце*,

млр. *нащéсерце*), ст.-сл. *тъщити пѣны* (см. [177]) — собственно изливать пены. Предположение, как кажется, вероятное, тем более что от *тоу-ти, ты-ти* — и ст.-сл. *тоу-нѥ*, даром, то есть напрасно.

Так как величина сродна с тучностью, что можно видеть в слове *плотный* и в срб. *дебео*, дебелый и жирный, то пол. *duży*, большой, рус. *дюжий*, прежде этого и прежде других значений (например, здоровый, как в млр. тавтологическом выражении «*дуж-здоров*» и слове *не-дуг*) могло относиться к жиру. В этом удостоверяет его близость к серб. *дуга*, чеш. *duha*, рус. *радуга*, в которых можно предполагать значение литья на следующем основании. Пол. *tęcza*, радуга, тождественно со ст.-сл. *тѫча*, туча, из чего следует, что основное значение в них одно, именно, по поверьям славянским, — литье, вбирание воды*. У словаков есть поговорка: «pije, ako duha»; у малорусов: «Веселка, красна пані (радуга, по связи ее со светом), воду з криниці бере»; у белорусов, поляков — то же. В новгородском словаре XV в. слово *смерчь* объяснено так: «піавица, *облакъ дъждевенъ*, иже воду отъ морѣ *възимаетъ*, яко въ губу, и пакы *проливаетъ* на земля» [84]; у Зизания: «*сморщъ*, оболокъ, который, з неба спустившися, воду з моря смокчетъ» [44]. Слово *смерчь*, заключающее в самом себе понятия и изливанья, судя по слову *сморкаться*, могло иметь более общее значение облака дождевого (ср. «идутъ сморци мьглами» в «Слове о полку Игореве») и, следовательно, вполне равняться слову *туча* (см. связь этого последнего с литьем в [177]). Из сказанного о связи литья и жира следует, что дождь может приравниваться к пище, сообщающей полноту телу, и к оплодотворяющему человека и животных семени. Недаром плодородие земли постоянно приводится в соотношение с плодородием человека и животных: «Од руке му ништа не родило, Рујно вино, ни шеница бела; Не имао польског бериђета, Ни у дому од срца порода» [50, т. 2, с. 301]; в млр. колядках и щедровках, коих различие относится к поздним, христианским временам[18], вместе с плодородием жены хозяина [78, с. 332], красотою, доброю славою и скорым замужеством дочери, удалью сына славится и плодородие скота хозяйского [78, с. 341], сада [78, с. 340], полей (при

[18] Первоначальное их тождество видно и в том, что «Щедрий вичір», припев млр. щедровок, у карпатских горцев и вообще у галицких русинов относится и к колядкам, а у поляков и те, и другие песни — *kolędy*.

посыпанье говорят: «Роди, Боже, жито» и проч.). Что славят, того и желают. Упомянутое сродство подтверждается еще следующим:

ОБЛИВАНЬЕ. В Курской губернии, а вероятно, и в других местах России, независимо от обливанья на Светлое Воскресенье, есть обычай во время засухи обливать друг друга у колодца и тем вызывать дождь. Очевидно, что обливанье в этом случае есть обряд, символически выражающий действие дождя. У сербов в засуху одна девушка, раздевшись донага, обвивается травами и цветами, так что тела нигде не видно. Эта «Додола» в сопровождении других девиц, которые поют вызывающие дождь песни, идет по селу и останавливается перед каждою избою. Каждая хозяйка выносит полное ведро воды и выливает его на Додолу. Между прочим, ее спутницы поют: «Ми идемо преко села, А облаци преко неба, А ми брже, облак брже, Облаци нас претекоше, Жито, вино поросише» [50, т. 1, с. 113]. Они перегоняются с облаком: оно ль скорее оросит землю или Додола будет облита у известной избы. Тогда же поют: «Ми идемо преко села, Oj Додо-ле, мој Божо-ле! А облаци преко неба, Из облака прстен паде, Уjaгми га коловођа» [Там же]. *Облак* в срб. песнях — жених: «Надвисе облак из-над дјевојак'; То не би *облак* из-над дјевојак', Већ *добар јунак* тражи дјевојак'» [50, т. 1, с. 2]. Это поют, когда просят девушку («на просидби»), а когда жених собирается ехать за нею: «*Облак* се вије по ведром небу И лепи *Ранко* по белом двору» [Там же]. Впрочем, *облак* и вообще юнак: «У госпође мајке лепу ћерку кажу; Неда је видити сунцу на месецу, Ни мутном *облаку,* ни младом *јунаку*» [50, т. 1, с. 356].

Перстень — символ брака*, и Додола, молящая дождя и обрученная с облаком, есть земля. Оплодотворение стыдливо обозначено перстнем. Земля представляется напоенною, что видно из срб. и млр. «пијан, као земља», «опише се као земља црна» [50, т. 3, с. 40], «пьяный, як земля». Ее обыкновенный эпитет «сыра» может быть связан с жиром и богатством (невесте желают: «Будь богата, як земля» [78, с. 127, 208,228]) на следующем основании: *сырой* и ст.-сл. *соуровъ* имеют одно значение: не сухой; симбир. *сýровица* — первый погон смолы и *водянистый* отстой в смоле (ср. обл. *сырец, суровика,* деготь); *р* в *сырой* есть суффикс, приставленный к корню *су,* лить. Жир переходит: а) к значению довольства, счастья, как в архангел., вологод., *жúра*, вологод., олонец. *жúрова,* хорошее житье, довольство, оренбург. *жириться,* проводить время

в праздности (болезнь и труд сродны в языке, следовательно, с отсутствием труда связано понятие благоденствия), камчат. *жировать*, есть вдоволь и жить в довольстве; b) к значению веселья, откуда встречаемое во многих губерниях *жировать*, играть, возиться, щекотаться, пензен. *жировня*, игра с хохотом, щекотня, толкотня; с) к значению бешенства, что видно из пословицы: «С жиру собаки бесятся».

Значение веселья и бешенства, гнева встречаем в *суровый*, *суровóй*, резвый, шаловливый (разные сибирские губ.), и о лошади: бешеный, с норовом (том.), *суровúться*, шалить, резвиться, делать что-либо безрассудно (разные север. и сибир. губ.) и сердиться, гневаться, хмуриться (архангел.), *сурóвиться*, резвиться (вологод.), горячиться (владимир.). Относительно связи шалости и бешенства ср. срб. *бијес* в выражении «отишао у хајдуке од бијеса (от нечего делать, из шалости) или од невоље?» и рус. *шальной*, пол. *szalony*, бешеный. Если припомним связь славянского корня *сур* с жидкостью, то можем заключить, что *суров* заключает в себе не понятие света [177], а влаги и так как вологод. *вологa* — масло, то и понятие жира. Следовательно, «сыра земля» значит тучная, жирная, обильная; но земля — мать (мать сыра земля), а потому *сыра* может значить: оплодотворенная дождем, как женщина семенем. Возвращаясь к Додоле, нельзя не заметить, что предположенное нами ее тождество с землею может не без оснований быть заподозрено, но сходство с землею, без сомнения, есть.

ОБСЫПАНЬЕ. В Далмации место Додолы, девицы, занимает молодой и неженатый парень, которого зовут *прпац*; товарищей его называют *прпоруше* (мн. ч.). Трудно сказать наверное, как древня эта замена женщин мужчинами и связана ли она с переменою представлений о посылающем дождь божестве. Самый обряд не отличается ничем существенным от приведенного выше: также одевают «коловођу» зеленью, обливают его и поют о плодородии жен и полей: «Прпоруше ходиле, Терем бога молиле, Да нам даде кишицу, Да нам роди година, И шеница бјелица, И винова лозица, И невјеста ђетића До првога божића». Женский род слова *прпоруша* говорит в пользу большей древности Додолы. Девицы могли быть устранены влиянием христианства. Самое слово *прпоруша*, несмотря на свою близость к новогреческому πυρπηροῦνα, может быть объяснено средствами славянского языка. Как литье переходит к сыпанью и самое *сыпать* употребляется

в значении лить (в млр., срб.), так *прах* в чеш. *prch, prš*, дождь, *pršeti*, дождить, рус. *прыскать* и *брызгать* относится к литью же. Общее между пылью и дождем — их мелкость, что видно из млр. *дрибен дощ*, чеш. *drobný dešť, sitno pršeti*, срб. *ситна киша*. Но в словах *прах* и *prch* *х* есть суффикс; следовательно, срб. *прпор* = *прпа*, зола, смешанная с водою, и просто песок, могут нам представляться такими же удвоениями корня *пра-пръ*, как чеш. *plapolati* и ст.-сл. *гла-гол-ати* — корней *пла, гла* (ср. *пла-мя, гла-съ*). Соответствующее по форме слову *прпор* — *прпоруша*, может значить обливаемая, обсыпаемая.

Действительно, сыпанье по символическому значению вполне соответствует обливанью. Когда накануне свадьбы мать невесты обсыпает будущего своего зятя зерном, перед тем как он войдет в избу, то дружки поют: «Ой сип, матінко, овесець, Щоб наш овесець рясен був, Щоб наш Юрасько красен був! Ой сип, матінко, пшеничку, Щоб наша пшеничка рясна була, Щоб наша Маруся красна була» [78, с. 192]. Оставляя в стороне соответствие между *рясен* и *красен* и между овсом и женихом, пшеницею и невестою, мы обратим внимание только на то, что обсыпанье имеет здесь двойное назначение: чтобы хлеб родился колосистый и чтоб сохранялась красота (и здоровье) молодых. Та же двойственность значения соединена с посыпаньем на Новый год, как это видно из рождественских и новогодних песен*. Каша по основному понятию, которое сохранилось в названии мелких детей *кашею* и в выражениях, как чеш. «na kaši rozbiti», значит растертое намелко зерно (см. ниже: *касать* — драть, рвать, а делать крупу — драть, рвать, как видно из слов *круподерня, крупорушня*). Через понятие мелкости она роднится с сыпаньем, а через это — с изобилием и плодородием.

В Сербии варят кашу (*варица*) из разного зерна накануне Варвары Великомученицы (под 4 декабря) и, смотря по тому, какою корой она покроется, предполагают, что она сулит на следующий год урожай, богатство или смерть. В Боке этою *варицей* посыпают воду, говоря: «Добро јутро, ладна водо! ми тебе варице, а ти нама водице и јарице, јањице и мушке главице и сваке срећице». Воротившись от воды, посыпают варицею по избе, говоря: «Оволико људи, волова, бродова, коња, улишта, пила, коша, де се плоди плод и род». Потом посыпают ею ульи, отгоняя от пчел урок ([53], под «варица»). Кутья накануне Рождества, обычай не только общеславянский, но и германский [148, т. 3, с. 183—184], есть остаток жертвы, имев-

шей отношение к плодородию жен и полей; курское название второго дня Рождества — *бабьи ка́ши* очень подходит к известиям о том, что «бабы каши варят Рожаницам», и вообще о «трапезах котейных» Роду и Роженицам* [113]. Прибавим, что такие трапезы, вероятно, ставились не только Роду, но и отцу. Теперь в Малороссии замужняя дочь, когда родится у нее дитя, посылает своему отцу «узвар» [66, т. 2, с. 24]; на Богатый вечер дети носят крестному отцу вечерю, в которую непременно входят кутя и узвар. Заметим также, что есть слав. сказки, очень близкие к немецким, о чудесном горшке, который варит каши столько, сколько нужно, и который, если не остановить его, зальет кашею дом, улицу, село; — к подобной же индийской о горшке, куда положить зерно риса, и будет еды вволю [148, т. 2, с. 90]. Сродство понятия множества с сыпаньем — литьем выразилось, между прочим, в двух словах: *бурун* (архангел. и др.), множество чего-нибудь, от *бурить,* лить, откуда *буря,* собственно дождь проливной, и срб. *буре,* ведро; *кишеть,* например, о муравьях, которые, как увидим, сродны с богатством, тождественное по происхождению *киснуть,* мокнуть, и срб. *киша,* дождь.

Туча может иметь не только благотворное, но и пагубное действие на землю, хотя не похожее на то, какое оказывают облака — корабли германцев, забирающие в себя жатву с полей. Мне не известны никакие следы сближения облаков с кораблями, а что до вредного значения облаков, то есть лужицкое поверье, что если дождь идет, когда молодые едут к венцу, то невесте придется много плакать замужем, а если тогда, когда едут из церкви, то молодая будет жить в счастье и довольстве [151, т. 2, с. 258]. В этом поверье дождь как начало оплодотворяющее противополагается *дождю* же, принимаемому в смысле слез, горя.

РАЗЛИВАНЬЕ, РАССЫПАНЬЕ. Сюда же относится, по-видимому, разливанье воды и рассыпанье в собственном смысле как символы потери, разлуки, печали: «Ой пий, мати, тую воду, що я наносила; Люби, мати того зятя, що я полюбила.— Ой не буду води пити, буду *розливати*; Нелюбого зятя маю, буду *розлучати*» [78, с. 72]; «Не *розливай,* мати, води, бо важко носити; Не *розлучай* мене з милим: не тобі з ним жити» [78, с. 73]. Такое же значение имеет рассыпанье: «Було в мене три орішки, та всі *роскотились*; Було в мене три женихи, та всі *поженились*», следовательно, оставили ее; «Стрішки (?) — орішки *котяться*

(= рассыпаются); Чого-сь наші бояре *смутяться»* [78, с. 191]; «Oj bryznuły z striszkie — woriszke po stoli, Oj zajrżały woroni konyke na pidwiru; Oj ne daj mene, mij bateńku, wid sebe; Szczem ne schodyła rutianoho winoczka w tebe» [192, т. 1, с. 119]. *Брызнули,* рассыпались, соответствует предстоящей для новобрачной разлуке с отеческим домом. Жемчуг — символ слез, потому «сыпахуть ми... великый жемчюгъ на лоно» («Слово о полку Игореве») следует, кажется, понимать в смысле рассыпанья*, как в следующем: «Ты *рассыпься,* крупен *жемчуг,* По атласу, по бархату, Что по той парче, на золоте! Как *расплачется* свет Прасковья душа» и проч. [104, т. 1, кн. 3, с. 195]. В сербском причитанье за мертвым тот же мотив, только выраженный весьма темно, соединяется с другим, именно — собираньем рассыпанного: «Просуо се бисер по грохоту, Ма се саже Јокичина мајка (мать умершего), Јадна мајка и тамна љубовца, Да покупе бисер по грохоту, Из грохота удари их змија, која им је очи извадила» [51, с. 105]. Вообще собиранье рассыпанного — трудное дело и символ горя. Такое значение горя имеют и овцы, когда они не «роятся» и не собираются в стадо (совокупность согнанных в кучу животных; ср. *о-тара* и срб. *ћер-ати*), а равно и собиранье их: «*Розпустив* вівчар вивці та по крутій гірці; Мені ж буде *тяжко-важко,* як ти пійдешь відсиль. Ой *розпустив* вівці, тай *не позбираю*; Мені ж буде *тяжко-важко,* як тебе згадаю» [78, с. 108]. Сказочный прием, по которому собиранье рассыпанного мака, бисера, как дело трудное для человека, поручается птице, встречается в следующей песне: «Ой ходила дівчинонька по горо́ду, Та сіяла дрібній мак из приполу. Ой як мені сей дрібен мак позбірати? Ой як мені та свекорка називати? Позбіраю дрібен мачок сизим голубцем; Назову я та свекорка рідним пан-отцем» [78, с. 160]. Как трудно собирать посеянный мак, так трудно назвать свекра родным отцом.

Наконец, разливанье и рассыпанье (ср. *на-прас-но*) — символы всего тратимого попусту, нестоящего, что видно в значении слюны. Слюна расточается, рассыпается, как деньги, которые так же ничтожны, как она, и так же катятся, потому что круглы: «Твоі гроші як та слива, А я дівка, як калина; Твоі гроші розкотятся, ти не діждеш посміяться». Брату невесты, когда он продает сестру, поют: «Uczysia tarhowaty, Jak sestru spredawaty! *Hrosz-słyna,* sestra — myła Bratykowi swojomu» [219, т. 2, с. 124]. Ср. *соу-и, тоу-нѥ* и *на-прас-но.*

ОБЛАКО. Возвращаемся к облаку, о котором мы упоминали прежде как о заменившем другое, неизвестное нам слово мужского рода, имеющее связь с литьем и дождем. *Облако* (срб. *облак* и пол. *obłok* — муж. рода), по собственному значению, сближается с тканью, что видно, между прочим, из выражений, как: «Војна копља, као чарна гора, Све *барјаци*, као и *облаци»* [50, т. 2, с. 313]. Но облако — пары, дым, а потому тонкая ткань сравнивается с дымом: «Рубочок, як дим тонесенькій». Ткань — символ покрыванья; оттого в Польше, когда покрывают молодую («podczas oczepin»; пол. *oczepiny, cepiny* (краков., мазовец.) одного корня с *чепец* и млр. *очипок*), поют: «Przykryło się niebo *obłokami,* Przykryła się Marysia rąbkami» [219, т. 2, с. 77]. Значение самого покрыванья можно видеть из следующей песни, которую поют в то время, как две свахи надевают на новобрачную «намитку»: «Я ж тебе, сестрице, *напинаю, Щастьем, здоровьем наділяю; Будь здорова,* як вода, А богата, як земля, А пригожа, як рожа» [78, с. 208]. Покровенье, следовательно, символически изображает здоровье, богатство и красоту.

Та же связь покровения, изобилия и красоты выражается, если не ошибаюсь, в следующем. Сравнивая слова *ряса* (вероятно, одежда вообще, как *порты*), пол. *rzęsa,* ресница, млр. *ряска* и пол. *rząsa,* мелкое растение, покрывающее стоячую воду, мы находим в них если не основное, то производное значение покровения. Кашубская поговорка: «gęsti, jak rząsa» с ряскою соединяет понятие густоты, от коего могло произойти значение изобилия в млр. *рясный,* например, «вишень рясно», то есть дерево покрыто вишнями, и в пол. *rzęsisty,* например, «Mój warkoczyku złocisty! Urósł żeś mi rzęsisty». В чеш. *řasa,* складка платья, и в *řasno,* бахрома, предполагающем ст.-сл. *рѧсьно,* откуда *рѧснь,* обшитый бахромою, в чеш. *řasitý, řasný, řasnaty,* богатый складками, видна мысль о связи платья и украшения. В чеш. *řasna,* украшение из драгоценных камней, в млр. выражениях «зрясыть (украсить) коровай, ельце», у Памвы Берынды в переводе слав. *вълѣпоту* через *върясноту,* — видно более далекое от первоначального значения понятие красоты. Особенно ясно соединение в млр. *рясный* значений покровения, богатства и красоты в словах, влагаемых думою в уста Хмельницкого: «Як дасть Бог, що прійде веснá краснá, Бýде нáша вся голóта ряснá» [66, т. 1, с. 54]. Здесь именно голь противополагается богатству вообще и покровению в особенности. Связью красоты и любви объясняется, почему млр. *ряска* (водяное расте-

ние) — символ любви, а отбиванье ряски от берега — утрата любви, расположения: «Ой *одбиває* от берега щукарыба *ряску*; Утеряла дівчинонька у козака *ласку*. А я ж тую дрібну *ряску зберу* у запаску; А в-вечері козакові *підійду під ласку*» [78, с. 8].

ЛИСТЬЯ*. Дерево покрывается листьями, как человек платьем: «Oj dubrowo, ta dubrowońko! ty dobroho pana mejesz, Szczo sia w odnym roku Troma barwy pryodiwajesz: Odna barwa zeleneńka — wsemu switu myleńka; Druha barwa żouteńka — wsemu switu sumneńka; Tretia barwa biłeńka — wsemu switu studeneńka» [192, т. 1, с. 44]. Пол. *barwa*, не только цвет, но и ливрея (такого цвета, как поле герба) и платье вообще, так что Памва Берында ст.-сл. *риза* объясняет словом *барва*. Всему свету мила зеленая одежда дубровы, по связи с весною, светом и весельем. Зеленое платье девицы имеет отношение к близкому ее выходу замуж: «O mój Jasieńku kleinocie! Chodziłam przy tobie w złocie.— Oj teraz będziesz w *zieleni: Pójdziesz*-ci *zamąż* w jesieni» ([219, т. 2, с. 316]. Ср. [78, с. 333]). Поэтому покровение как символ брака изображается и облаком, и зеленью листьев: «Przykryło się niebo obłokami, Przykryła się Marysia rąbkami. Okrył się jawor zielonym listeńkiem, Młoda Marysia bieluchnym czepeńkiem» [219, т. 2, с. 77]. Сближение девицы с явором — позднее, и в млр. песнях символическое значение явора всегда соответствует грамматическому роду этого слова, как и в следующих стихах моравской песни: *«Široky list na javoře, Hezký synek* pole oře, Oře, oře, a i seje, Hezké *devča sobě vede»* [213, с. 430]. Дерево развивается — NN женится, хотя странно, что покровение, если только оно лежит здесь в основании, относится к самому молодому: *«Не розвивайсь,* сухій дубе; Завтра мороз буде: *Не женися,* молодый козаче: завтра поход буде! — Я морозу не боюсь: таки *розівьюся;* Я походу не боюся: таки й *оженюся»*[19]. Затем, по обычному переходу от любви и брака к битве и смерти, развиваться — биться: «Ой на горі явіронько зеле́но розвився; Козаченько з товарищем за дівчину бився».

Наоборот, опаданье листьев сравнивается с разлукою: отношение к развиванью то же, что разливанья к литью: «Ой піду я у садочек, аж *лист опадає;* Порадь мене, подру-

[19] Мороз сближается с войною, потому что война наводит печаль, коей символ мороз. Так и в лужиц. песне: «Runym tym polu je wulka *zyma,* Wo rjane holy je wulka *wójna.* Nech je ta zyma tak wulka, haé'ce Pšecy so weselje kholičcy dže. Nech je ta wójna tak wulka, haé'ce, Swojej so lubki nid' newostaju» [151, т. 1, № 157].

женько: *жених покидае!* — Ой ти руто, ой ти мьято, ой ти зелененька! Не журися, дівчинонько, ще ти молоденька. Ой хоч же він опадае, та ще зелененькій; Сей покине, — другій буде, козак молоденький». То же в болг. песне: «Янка през гора минува, През гора през крушевеня, Със крушев листец свиреше. Листец свири — говори: «Горо-ле, горо зелена, И ти, водо-ле студена! Черней, горо, черней, джанъм, Двама да чернеем: Ти за зелен листец, черно горо, И аз за първо либе» [15, кн. 22, с. 82], то есть черней, печалься вдвойне *(двама),* и за себя, потому что ронишь зеленый лист, и за меня, потому что я потеряла первого милого.

РОЙ*. В значении роя пчел находим то же соединение понятий густоты, изобилия, красоты, покрыванья, как и в *ряска, рясить.* С роем сравнивается многолюдство и вообще многочисленность чего бы ни было. Так, в заговоре XVII в. на счастье в торговле говорилось: «Как пчелы ярыя *роятся* да слетаются, так бы к тем торговым людям *купцы сходились».* Это наговаривали на мед и тем медом велели умываться [43, с. 488], подобно тому, как в Польше в XVI ст. кропили кабак или лавку отваром муравейника, который — тоже символ многолюдства, чтобы завлекались в них и *роились* покупщики. Лужицкая пословица относит слово «роиться» к имению, богатству: «Komuž żony mrěja, a konje steja, temu so *kubło* roji» [95, с. 287].

Рой — символ молодого и поезжан. В Белоруссии, когда жених собирается с боярами в доме отца невесты, поют: «Собрався *раёчак,* Да у цёмны куточак, Хочець палецець на щирые бары, На жовтые цветы, На салодкие мяды; Сабрався NN (жених) з *сваей дружинай.* Хочець йон паехаць, Тесценьку зваеваць, NN (невесту) к сабе узяць» [129]. В Малороссии, когда заводят жениха за стол и сажают рядом с невестою, поют: «Ой вився рій, вився, Та хотів полетіти На Юрасеву (имя жениха) сосну, А Юрасева сосна тонкая та високая, Тонкая та кудрявая, На пчоли придалая» [78, с. 195]. Можно думать, что рой здесь — символ самого жениха или по крайней мере покрыванья невесты, что видно из следующего обычая. Когда наденут «очипок» на молодую и прежние ее подруги начнут петь: «Ой погано, Марусю, погано! Скинь чепець під столець» и проч., то княгиня быстро срывает с себя чепец и бросает его под стол, что повторяется до трех раз. Но покрыванье молодой сравнивается с роем, садящимся на дерево, а потому княгиня, показывая презренье к головному убору замужних женщин, тем самым не хочет, чтобы садился рой: по-

тому-то если отец или мать ее имеют пчел, то просят, чтоб не скидала чепца, не то — не будут садиться рои [78, с. 209].

Что до значения красоты, то оно несколько сомнительно. Оно основывается на соответствии с *рясить* и на сближении слов *роить* и *строить,* причем последнее принимается в смысле готовиться. Готовиться и украшаться — понятия родственные, как видно из рус. *рядиться,* одеваться, и *нарядить,* отправить, *снарядить* — приготовить, например, в дорогу; из обл. *скрутиться, окрутить, покрутить,* убрать невесту, вологод. *скрута,* головной убор невесты после венчанья и приданое ее, *покрута* (убор) — синоним *покрасы,* и тамбов. *скручаться* и др. — снаряжаться, готовиться; пол. *stroić się,* наряжаться, зап. млр. *строиться* — готовиться, как и в следующем: «Jak sia pczołońki *rojat',* Tak sia bojary *strojat',* Jak pczoły na łeszczynojku, Tak bojary na czużynojku» [192, т. I, с. 70, 86, 129].

ВИТЬ и ВЯЗАТЬ. Приступая к замечаниям о символическом значении нити и ткани, предварительно рассмотрим в нескольких словах те представления, которые соединяются с нитью и тканью. Некоторые слова, означающие нить, заключают в себе понятие витья, сви́ванья и переходят к значению ткани. От одного корня с *сучить, сукать,* крутить, — хорутан. *sukanec,* нить, общеславянское *сукно,* пол. *suknia,* чеш. *sukňe,* платье, пол. *suka,* треугольная, обыкновенно красная пелеринка краковской свитки, рус., пол., болг. *сук-мана,* в котором вторая половина означает шерсть. От *вить* — *свита,* в млр. — только верхняя одежда, в хорутан. *svitice,* серб. *гаће* — только нижняя, в срб. — известное украшение одежды (clavus caeruleus aut ruber), а в хорватском и старинном сербском — одежда вообще; последнее значение, без сомнения, древнее, чем все частные, подобно тому, как старинное *порты,* платье, древнее теперешнего *портки,* пол. *portki.*

Ни в слове *сукно,* ни в *свита* нет ничего, что бы приурочивало их к одной только ткани; они могли бы означать и нить и, вероятно, означали. При *с-ви-та* находим *с-ви-ла,* которое в срб. — шелк, в хорутан. — проволока, следовательно, в старину — нить. *Свила* может относиться к ткани, как обл. влр. *скрута,* головной убор невесты, могло бы — к нити. Самое *нить,* имеющее теперь одно значение, переходило и к ткани, судя по архангел. *разнититься,* раздеться, если только слово это не значит собственно раздеться до нитки. Такое тождество нити с тканью объясняется очень естественным сближением витья с плетеньем

и тканьем, которое, принимаемое в собственном смысле, позже плетенья. Плетенье предполагает гибкость материала, почему одним корнем, переходящим к плетенью, означались разнородные гибкие предметы: при *вить* стоят вят. *витвина,* стебли корнеплодных растений, *вица, вичка,* прут, розга (во многих губ.), *вѣтвь,* потом через понятие плетенья — *вѣнъ* (ср. архангел., костром. *витень,* плеть) и орлов. *поветь,* летнее жилье, построенное из плетня; одного корня с *нить* — архангел. *нетина,* то же, что *витвина,* а может быть и пол. *nać,* то же. От корня *си — сило,* конский волос, из которого скручивают поводок удочки (перм.), ст.-сл. *ситнѥ,* пол. *sitowie, ситник,* болотное растение, а через вязанье и плетенье — *сило — силок, си-то,* решето, и *сѣть,* которое Памва Берында объясняет через *сило.* Как срб. *влас* — известная порода льна, что не чуждо и русскому языку и предполагается областным (владимир., костром.) *волоха,* рубаха, так, наоборот, лен может значить *шерсть,* как видно из хорутан. *liniti se,* срб. *лињати се,* терять шерсть, волоса[20]. Как *жила* переходит к значению веревки, откуда срб. *жилити,* вязать известным образом, так, наоборот, от *свила,* нить, — ярослав. *свилёватый,* жилистый, а от значения нити, веревки, предполагаемого в слове *лен,* в камчат. это слово переходит к значению *жил,* идущих по обе стороны шейных позвонков. Усиленный корень слова *лен,* ст.-сл. *льнъ,* образует с суффиксом *с* (ср. *час, глас*) слова: *лѣса́,* плетеный шнурок уды, серб. *љеса,* кур. *лѣска,* плетенка из прутьев, млр. *лиса,* плетень.

Вязанье переходит к значению не только связанной, скрученной или вяжущей веревки, но и узла. Одного корня с *вязать* — влр. *вясло,* млр. *перевъясло,* скрученная из соломы веревка, которою вяжут снопы, твер. *вязло,* сумка с известным снадобьем, навязываемая на шею передовой коровы для предохранения стада от зверей (следовательно, науза), и *узел,* собственно вяжущее, *г-уж* (ср. *г-усеница),* петля у хомута, которою прикрепляется дуга к оглобле, в областных говорах (архангел., новгород.) — петля, заменяющая уключину. *Узда* — слово не сложное из *възъ* и *дѣти,* как полагал Миклошич, а простое, со звуками *зд,* ставшими на место коренного *д,* как в *гнездо;* оно близко к пол. *wędzidło,* чеш. *udidlo,* удило, и к слову *węda,* уда, которое может относиться собственно не к крючку, а к лесе. Близость корня *ѫд* к *вѧз* показывает, что узда — веревка или

[20] Рус. *линять,* кроме этого, значит и терять цвет, по связи линянья животных и перемены цвета их шерсти.

узел, петля. Пол. *powróz,* млр. *поворозок,* срб. *повразити* и другие того же корня с основным понятием вязанья переходят к плетенью в рус. *верзти,* откуда архангел. *верзни,* лапти, и к узлу в серб. *врж,* узел на дереве, сук. Перм. *ничей, ничейка,* петля у мережи, по всей вероятности, одного корня с *нить.* Таким же образом *путо* значило прежде веревку, как видно из ярослав. *опутина,* нити, привязываемые к верхним углам и середине бумажного змея. Нити эти зовутся еще *путлями,* а *путля* по форме соответствует слову *петля,* где *е* из *ѧ.* Язык распространяет завязыванье и на замыканье, сохраняя тем память о старинной простоте быта. Одного корня со ст.-сл. *врѣти,* заключать, замыкать,— слова, означающие веревку, плетенье, ткань; *вервь,* камчат. *пóвор,* род веревки, *обора,* веревка вообще (костром.) и шнурок, которым привязывается лапоть к ноге, *свора,* равное по основному значению своему уменьшительному *шворка;* пол. *wór,* рус. *ворох* могли произойти от понятия заключать, но ст.-сл. *врѣтище,* власяница, ст.-чеш. *vrece,* cilicium, vestimentum ex pilis caprarum (Вацерад) — скорее от плетенья. *Замок, замыкать* предполагает значение завязывать, сохраненное в *смычь* (свора), серб. *замицати,* закинуть веревку, например, на шею волу, срб. *замка,* живая петля, в чеш. *smečka,* лента, петля, узел, по первому значению, соответствующему польскому *ws-tęga,* чеш. *s-tužka* и проч. при чеш. *s-tužiti,* стягивать. Из всего сказанного можно заключить, что гибкость, витье, плетенье, вязанье и замыканье должны иметь сходные символические значения.

ТОНКОЕ ДЕРЕВО. Малое представлялось народу молодым и красивым[21]; тонкость—известный вид малости, а потому и она переходит к значению красоты, что выра-

[21] Как *мелкий* от одного корня с *молоть,* а названия крошки, малости имеют при себе глаголы со значением измельчать, например, срб. *трина* — тереть, олонец. *сýрушка* — рушать, например, крупу, *кроха* — крушить, крошить, наречие *трóха, трóхе, трóхы* — трошить, ломать на мелкие части и расточать; так и слова *мал, мил,* будучи видоизменениями того корня, что в *млѣти,* имели, вероятно, одно общее значение разбитого, размолотого, мягкого, потом малого. От этих значений слово *мил* перешло к красоте, любви и состраданию, горю. *Молить,* собственно растирать, потом умягчать, умилостивлять, относится к тому же корню [15, с. 111—112]. На этом основании рифмуются в млр. песне слова *млин,* мельница, мелющая, *мил* и сближаются понятия—молоть и вызывать умоляя «Закотилось сонечко за новенькій *млин,* Цілуються, милуються а хто кому *мил»* [78, с. 317], «Ой млин *меле,* Ой млин *меле* не колесом, листом (?); *Викликає* козак дівку не голосом, свистом: Вийди, вийди, дівчинонько, моя — не чужая! Вийди, вийди, дівчинонько моя—не чужая! Вийди,

зилось в обычных выражениях болгарских песен, где тонкий значит прямо прекрасный: «Тънка пушка, сабя»; красота женщины обозначается ее стройностью: «Тънка снага» (совокупность всех членов, пол. *postać*): «либе... на снага тенко-висого» [15, кн. 22, с. 51, 71]; поэтому причина, по коей стебель, ветка, дерево служат символами девицы — их тонкость и гибкость, принимаемые в смысле красоты. В млр. песне тополь, в которую обращена невестка злою свекровью,— «*Тонка* та *висока,* та листём широка; *Без вітроньку мае* (качается), без сонечка сяе» [78, с. 286]. Сербская красавица — «танка је како и шибљанка, а висока, како оморика», то есть сосна [50, т. 3, с. 267].

Ель, любимый в серб. песнях образ красоты, обыкновенно — «танковрха», «танка-поносита» или «вита јела». Согласно с последним эпитетом, принимаемым в смысле гибкости, самое слово *ель* сближается с витьем, так что млр. свадебное деревце, символ невесты, *вільце,* имеет и другую форму: *ельце.* При *хвоя,* пол. *choina* есть глагол *chwiać się,* шататься (в «Азбуковнике» *хвѣюся,* «волнуюся, влаюся»). В Тамбов. губ. *хвоя* — вершины или ветви срубленных деревьев всякого рода; слово «срубленных» не имеет основания в собственном значении *хвои,* но значение вершины объясняется тем, что верх — самая гибкая часть дерева, почему и сравнивается с девицей — дочерью: «Стой, яблонка, век *без верха;* Живи, моя матушка, век *без меня!*» [104, т. I, кн. 3, с. 149]; «Стой, рябина, *без верху;* Живи, батюшка, *без дочери*» [37, с. 6, 43]. Серб. *лоза* имеет такой же эпитет, как и ель: *вита лоза,* что выражается одним словом *павит, павитина,* дикая виноградная лоза: поэтому и лоза, виноградная ли, как в серб. песнях, или верболоз, как в малорусских, есть символ женщины.

НИТЬ. Ветвь роднится с нитью общим той и другой свойством гибкости: срб. *жица,* обл. *жичка,* нитка, и рязан. *жичика,* хлыст, прут, розга, *жичить,* бить, сечь, тамбов. *жикать,* стегать кнутом или прутом; новгород. *с-трощать,* ссучивать, пензен. *выстрастить,* ссучить, сродно с *трость* (ср. серб. «танак као трст») и чеш. *trestati,* наказывать, то есть, вероятно, первоначально—бить. Потому гибкость следует считать причиною сближения нити, ткани и женщины, девицы: «Што се оно у планини сјаше? Је ли *свила*

вийди, дівчинонько, потіхо ти моя» [78, с. 116]. По связи *просить* и *спрашивать* сближаются *молоть* и *пытать* (ср. [192. т. 2, С. 199]).

међу свиларима? Али злато међу златарима? Али *свита* међу терзиjама? Али *маре* међу ђеверима?» и дальше [50, т. I, с. 37]; «Бијела свила по мору плила. *Бијела свило,* не поквасисе! *Лијепа маре,* не омрази се» [Там же].

Можно думать, что в следующей петровочной песне* белая пряжа — символ самой девицы, которая ее белит. Пряжа разделяет участь самой девицы: она тонка и бела, если та выйдет за милого и будет любима; толста и не бела в противном случае: «Ой горе, горе, сухій дубе! Паше полобня через води, Ой через води на слободи, Де Катерина біль білила, З тонкою більлю говорила: «Ой беле ж моя тонка, біла! Як я тебе убілила; Ой як я піду за милого, То я тебе, беле, в шовку потчу, То я тебе, беле, в будень зношу». Затем повторяются первые четыре стиха и следует: «З товстою більлю говорила: «Беле ж моя товста, не біла! Ой як я піду за нелюба, То я тебе, беле, в черніт потчу, То я тебе, беле, в свято зношу»**. *Чернит* — черная шерстяная пряжа и плахта из нее. Подобный же мотив составляет содержание сербской песни, но там неудобно сближение, потому что девица не белит *пряжу,* не прядет *нити,* а плетет *гайтан* (сущ. муж. р.), шнурок, и думает, кому он достанется [50, т. I, с. 291]. Отсюда понятно, отчего ведьмы подкатывают под ноги прохожих именно клубком ниток, а из рассказа, приводимого Караджичем, [о том], как белый конь, бывший марою (срб. *мора,* чеш. *můra,* млр. *мара́,* привидение вообще, пол. *zmora*), в виде клока белой шерсти давил спящего человека, можно догадываться, что и женщины-моры превращались в клок шерсти или льна.

Как вообще мысль переходит от красоты к любви, так и свиванье — символ этой последней***. Как пара любовников представляется свившеюся виноградною лозою [50, т. I, с. 401, 402], так и растения, выросшие на гробе любовников, вьются одно около другого: «Више драгог зелен бор израсте, А виш' драге румена ружица, Па се вије ружа око бора, Као свила око ките смиља» [50, т. I, с. 240]. В другом месте прибавлено, что их обвивает чемерица — горе: «Из Омера зелен бор никао, Из Мериме зелена борика; Борика се око бора вила, Кано свила око ките смиља, чемерика око обадвога» [50, т. I, с. 259]. Так и невеста по отношению к жениху сравнивается с нитью, которая навивается на валёк (die Spule): «Одви се Маре од рода, Каконо чела од роја; Приви се Петру делији, Како-

но свила к јунаку» [50, т. I, с. 34]. Паутина — тоже нить[22], и потому имеет в млр. песне то же значение, как *свила* в сербских: «Ой білая паутина по тину *повилась;* Марусечка з Ивашечкомъ *понялась, понялась.* Яки руки, таки ноги, така й голова: Изійшлися, обнялися, люба й розмова»* (петровочная). В следующих стихах к свиванью — любви прибавляется новое значение привычки, которая, впрочем, по поговорке «стерпится — слюбится», представляется любовью (архангел. *свыка* — привязанность к чему): «Не свивайся, не *свивайся* трава со былинкой; Не *лестися,* не *лестися* голубь со голубкой, Не *свыкайся,* не свыкайся молодец с девицей» [104, т. I, кн. 3, с. 137]; «Как не белая березанька со липой *свивалась,* Как в пятнадцать лет девица с молодцем *свыкалась»* [37, с. 107]. Так как лен — волос, кудри сближаются в языке с куделью, и выражение «прядь кудрей» вполне народно, потому что твер. *прядка* — волокно льна, архангел. *прядено* — конопля для пряжи, и, так как *витье* соединяется с понятием кудрей, откуда серб. *витица,* локон, то и волоса имеют то же значение, как нить и былинка: *«Прилегайте, кудри* черные, К моему лицу белому, К моему лицу румяному; *Привыкай,* душа *Машенька,* Привыкай, свет Ефимовна, К моему уму-разуму, Ко нраву молодецкому, К обычаю княженецкому» [104, т. I, кн. 3, с. 108].

От любви и брака мысль переходит к другому «суду Божию» — битве и смерти: «Ой у городі у Отобурі Да дві квітки *вьеться:* Що під городом Отобуром Там Овраменко *бьеться.* Ой у городі у Отобурі Да дві квітки *звито;* А під городом, під Отобуром Там Овраменко *убито»* [69, с. 52]. *Хмель* как вьющееся растение — очень обыкновенный символ любви, и, как показывает грамматический род

[22] В Пермской губернии *тенето,* паутина. Паук прядет, снует, и на этом последнем основании самое название его можно сблизить с областным *пáут* и *паýт,* овод, слепень (ср. *т* в *паутина*); летанье насекомых и птиц сравнивается с витьем и снованьем, что доказывается словом *мотыль,* от *мотать,* сновать, и тем, что ласточка названа в влр. и млр. загадке «шило-*мотовило».* В сербской загадке ласточка: «Спријед шило, страга *вило* (хвост, ср. *хвост — хвостать* и *хлестать,* что предполагает гибкость), оздол хартија, озгор мантија»; но пчела: *«Мотовило-вило* по гори се вило, куħи долазило, соли не лизало». Нельзя ли *па* в слове *паук* считать предлогом, а *жк,* на основании *т* в *паутина,* считать родственным с *жда* и понятием вязанья или на основании сродства *с* с *к* (*десять* и δέκα) — с *жс—wąç,* которое от шерсти и волос (енисейское *ус,* шерсть, чеш. *vousy,* борода, *усеница* — гусеница, волосатый червь) переходит к коже (*усник,* чеш. *usní, usnal,* ср. камчат. *укенчина,* плохая оленья кожа без шерсти) и ткани (костром. *усло,* часть тканья, млр. *ýсы,* известное украшение верхнего платья, как срб. *свита*)?

слова и крепость хмелю, — символ жениха*, а не невесты. В мазовецкой свадебной песне поется: «Zebyś ty, chmielu, na tycki nie loz, Nierobił byś ty z panienek niewiost». То же в моравской: «O chmelu, chmelu, chmelu zeleny, Bez tebe žadneho vesele něni. Dyby's ty, chmelu, po plotach ně lez, Nenadělal bysi z panenek něvest; A že ty, chmelu, po plotach lezeš, Ně jednej paněnce věneček vezmeś» [213, с. 300]. Виться по тыну или «по тичині» — любить, как видно из приведенного выше места о паутине; затем — биться: «Ой чи це той хміль, що по тину вьется, Чи це той Нечай козак, що з ляшками бьется? Годі тобі, хмелю, та по тину виться! Годі тобі, Нечай козак из ляшками биться» [78, с. 405].

От витья — любви ведет свое начало завиванье кудрей** как символ домашнего счастья и счастья вообще. В сговорной влр. песне жених чешет кудри и приговаривает: «Зививайтесь, кудри! Уж как завтра ль вас, кудри... Не сам буду завивати; Станет завивати красна девица». Мать его, услышавши это, говорит: «Какова еще рука у девицы?.. Либо завьются кудри, Либо не завьются черные. Коли будет совет да любовь, Кудри сами станут завиваться; Коли будет кось да перекось, Не развивши, стануть развиваться... *Завиваются* ли кудри... *От веселья,* от радости... *Развиваются* ли черные *От печали,* от горести, От тоски от кручинушки» [104, т. I, кн. 3, с. 107—108]. В пословице «вейся усок, завивайся усок: будет мяса кусок» *вейся* можно сблизить с *радуйся.*

В серб. песнях золотая нить принимается за символ счастья: «Одвила се златна жица *од ведра неба,* Савила се првjенцу око клобука; То не била *златна жица* од ведра неба, Веħ то била *добра среħа* од мила Бога». Последний стих заменяется другим: «Веħ то била снаха наша од добра рода» или «Веħ то била лепа Ружа од добра рода» [50, т. I, с. 38, 54, 57, 58], из коих можно заключить, что под золотою нитью понимается невеста, дарованная Богом и приносящая счастье. Но этого объяснения нельзя распространить на следующий припев при заздравной чаше на свадьбе: «Пустила се златна жица из рожанства луга, Савила се старом свату око клобука». Караджич замечает, что «из рожанства луга», по словам тех людей, между которыми это поется, — из той рощи, где родился Христос, и значит «из мира», чтоб свадьба прошла мирно.

Под изменениями от влияния христианства можно распознать в этом объяснении довольно явственные языческие верования. Мы видели, что витье, а следовательно,

и нить, относятся к двум важным моментам человеческой жизни: браку и смерти, и сверх того имеют значение счастья. Нить относится и к несчастью: при белорусской пословице о постоянной удаче («кали ведзецса (нитка), и на щепку прядзецса») стоит другая, о постоянной неудаче: «Беда на беде — *як па нитце* идзе» [128, с. 176]. Такое же двойное значение имеет паутина, потому что есть примета: если паук опустится на человека до полдня, то это знак счастья, если после — несчастья (ср. лужиц. примету о дожде). Итак, нить — судьба вообще. Из сближения этого с местами серб. песен о нити из неба или из рощи, коей название напоминает Рожаниц, можно заключить, что нити эти ведутся мифическими существами, заведывающими судьбою людей. Точно, сербская сказка представляет «добру срећу» прекрасною девицей, прядущею золотую нить, а что несчастье прядет, видно из пословицы «несрећа танко преде», то есть легко может приключиться (может быть, к нити судьбы относится и «где тонко, там рвется»). Предполагая, что «Срећа» и «Несрећа» и Рожаницы вообще относятся к Вилам, можно думать, что понятие витья соединялось со словом *Вила* не только в позднейшую, но и в древнейшую эпоху и что *Ви-ла* значит собственно не только вяжущая наузы*, но и прядущая, именно — нить судьбы** [19, с. 9]. Впрочем, *виться,* серб. *вијатися* значат и летать.

ПУТО, УЗДА. Так как конь и вол — довольно обыкновенные символы человека в разных положениях ([52, с. 283, 257, 140; 50, т. I, с. 428] и мн. др.), а витье сродно с вязаньем, то пута, налыгачи (ремни, привязываемые к рогам волов), узда — символы любовных связей: «Ой на волики та налигачі, а на коники пýта, Коли б же не ти, сердце-дівчино, то не був би я тута» [78, с. 56], то есть как волов — налигачи, а коней — пута, так меня удерживает здесь любовь к тебе. Опустить повода — потерять, оставить любимую прежде: «Jedzie Jasieńko, jedzie nadobny przez zieloną dąbrowę, rozpuścił cugle, rozpuścił złote konikowi na głowę: «Nie tak ći mi żal tych złotych cugli, com je rozpuścił; Bardziej cię mnie żal, dziewczyno, com ciebie opuścił» ([219, т. I, с. 159]. Ср. [213, с. 245] с важною, впрочем, переменою: «perečka» вместо «cugle»).

Путо от любви переходит к значению брака: если девица или холостой найдут нечаянно путо, то это признак скорого выхода замуж или женитьбы (Пензен. губ.); свахи ходят сватать с путом как символом своего дела или залогом удачи. Отсюда, а может быть, непосредственно

от сближения понятий ловить, путать лошадь и любить, сватать девушку, *опутать* значит в Оренбург., Новгород. губ. сватать. Соответственно этому, как воронеж. *свозжаться,* связаться, познакомиться, свести дружбу, так и *запрягать* — жениться, венчаться: «Zaprzęgaj, Jasieńku, cisawe koniczki.—Jakże ci zaprzęgać, kiedy się motają? Wielki żal dziewczynie, kied jej ślub dają» [219, т. I, с. 159]. Метанье лошадей сравнивается здесь с сопротивлением невесты, а в следующем — со сплетнями на невесту, которые мешают свадьбе: «Zapřahaj, mily Janičku, ty brane (w) koničky.— Kerak jich zapřahat', Dy se mi motaju? Tebe, prošwarna dzěvucho, lude omuvaju» [213, с. 415].

От любви — обычный переход к счастью вообще, что видно из следующего места: «Ой воли мої та полові, Чом ви не орете? Ой літа ж мої та молодіи, Чому ви марно йдете? Ой коли б же ми та *запряжені,* Ми б орали, не стояли; Ой коли б же ми *роскоши* мáли, Ми б марно не пропали» [35]. Можно думать, что под влиянием мысли о связи запряганья с браком слово *супруг* от значения пары волов (или лошадей) перешло к значению мужа и жены, взятых вместе, потом — каждого из них (ср. *тягло* — пара волов, потом муж и жена). На то же указывает теперь не имеющее наглядного значения, пензен. *вязаться,* ухаживать, сватать, например, «молодец вяжется на девицу». Известно, что и родство, вытекающее из брака, представляется в собственном смысле связывающим людей, чтó видно из ст.-сл. *ѫжика,* пол. *povinovactvo,* чеш. *povinovactví,* родство, а может быть, и из *нетій,* племянник. Впрочем, нельзя сказать покамест, как именно представлялись витье и вязанье, принимаемые за символ родства. Можно думать, что из отношений семейных развилось и понятие об обязательстве вообще, хотя доказать это разбором значения слов трудно. Вышеупомянутое чеш. слово при значении родства имеет и другое — *povinovatý,* обязанный. Но как в близких к витью, веревке, тканью — одежде архангел. *покрутить,* договорить работников на промысел из части, *пóкрут,* наемка людей для морских промыслов, потом — часть улова, так и в обыкновенном *обязать, обязанность* не видно ничего, кроме того, что они относятся к вязанью.

ВЯЗАНЬЕ. Выше упомянуто сближение слов *свыкаться* и *свиваться;* прибавим еще москов. *замычка,* привычка, указывающее на близость витья, вязанья и замыканья. Трудно понимать это *свыканье* мужа и жены, невесты и жениха рядом взаимных уступок. В самой песне говорится, что

невеста *привыкает* ко *нраву* молодецкому, ко обычаю княженецкому, то есть приноравливается. На это указывает и сближение слов *покорный, поклонный* и *повинный:* при тавтологическом выражении «покорный — поклонный», «покориться — поклониться» могут быть поставлены равные себе: «поклонная голова» и «повинная голова». Поклон — просьба, «прийти с покорищем» — с просьбою; оттого в влр. свадебной песне прививанье нити к стене (ср. «паутина по тину повилась») приравнивается к просьбе о прощении и сопровождающему ее поклону: «Шелкова ниточка к стенке льнет, А Марьюшка батюшке челом бьет: «Прости, батюшка, багаслави на Божий суд пойтить» [91, с. 207]. Витье же — любовь, привычка. Этим мы не хотим сказать, что при образовании слов *повиновение, вина,* выражающих, по словопроизводству, отношение предмета связанного к свободному, подчиненного к властвующему, имелось в виду только отношение жены к мужу или младших членов семьи к старшим: было много предметов, полнее и очевиднее подчиненных власти человека. Как бы ни было, власть и подчинение, с одной стороны, и любовь, а через нее и подарок, с другой, выражались вязаньем.

Не говоря уже о том, что витье, как мы видели выше, символ поклона, а поклон — символ подарка, откуда срб. *поклон, поклонити,* подарок, подарить, укажем на связь вязанья — любви с вязаньем — подарком в старинном германском обычае дарить любовницам брелоки, которые навязывались на руку или надевались на шею [145]. Соответствие русских гривен немецким *helseta, wörgeta* заставляет думать, что чеш. *vázati,* в смысле дарить, не заимствовано от немцев: «Oba kmotři povidali, co mu (своему крестнику) budú vázat' jeden a druhý. Sv. Petr povídal: «Co já mu mám vázat'? Ja mu budu vázat', aby se mu na zemi dobře vedlo, čeho-by si přal, aby měl». A Pan Bůh zase, že mu bude vázat' aby se mu po smrti dobře vedlo» [171, т. I, с. 178]. Сущность обрученья у славян состояла, по-видимому, в размене подарков между женихом и невестою. На род этих подарков указывают слова: *обручить,* млр. *заручить* и *обруч,* пол. *obrączka,* перстень. Срб. *заручити дјевојку* до сих пор сохранило наглядное значение: подарить перстнем, надеть перстень на руку невесты.

Этому соответствует москов. выражение *платки давать,* вслед за сговором, в уверение, что родители невесты не отопрутся от своего слова, посылать жениху платок, а родне его подарки, и малорусское: «вже-й хустки побра-

ли», уже сговорены. Нем. форма *Eingebinde* при *Angebinde,* подарок, находит объяснение и в млр. (может быть, общеславянском) обычае под весну завязывать детям монету в рубашку, чтоб были при них деньги в то время, как в первый раз услышат кукованье зозули. Если не ошибаюсь, есть места, где вместо того, чтоб класть серебряную монету в башмак невесты, завязывают эту монету в подол невестиной рубашки. Следы *витого золота* германцев есть и у нас. По песне, перстень, символ жениха, вьется: «Меж ними (отцом и матерью, лежащими в постели) *вьется не злат перстень;* Павелушко — злат перстень, Злат перстенек да Иванович» [89, с. 64].

Если витье, вязанье, в смысле любви, выражает взаимные отношения лиц, то в словах *повинный — покорный* можно видеть переход вязанья к выражению отношений лица действующего к страдательному или — к вещи. Кроме любви, запряганье, узда, возжи, налыгачи, ярмо имеют значение нужды — неволи: «Ой на волики — *воловідики,* на коніченьки — *узды;* Коли б не ти, сердце *дівчино,* не знав би я *нужди.* Ой на волики — та *налигачи,* на коніченьки *віжки;* Коли б не ти, сердце дівчино, не ходив би я пішки» [35, с. 352], то есть был бы богат, не знал бы горя, которое постоянно ходит рядом с нуждою (ср. «Ой не знав козак *ні горя, ні нужди»*).

Близко к этому слово *бороздить,* сдерживать на удилах (дон.), которое значит также мешать, препятствовать (костром.). Отсюда же многие слова для беды и горя с основным значением вязать, крутить: чеш. *svízel,* веревка, а также труд, бедность; от *крутить — кручина* и вологод. *сукрутина,* круто свитая нитка, а также печаль, тоска, особенно от недостатков; от *тѧг = тѩг* — рус., срб., чеш. *туга, tuha,* коего значение видно в тавтологическом срб. выражении «туго и невоњо»; при *кръп — кроп,* рядом с новгород. *крёпать* и общерус. *кропать,* шить, вязать кое-как, серб. *крпити,* ставить заплаты, латать, пол. *kurpie,* лапти (основное представление вязанья), чеш. *krpě* (ед. ч., ср. р.; мн. ч. *krpata*), *kropě, krůpě* (ж. р., ед. ч.), срб. *крпље* (мн. ч., ж. р.), род лыж или обуви для хождения по снегу, рядом с усиленною формою того же корня в новгород. *крепальница,* рукодельница, находим и новгород., костром. *кропота,* забота; от *кляч,* обрубок, млр. *цурка, цурпалок,* то есть палочка, которою скручивают обвязанную вокруг чего веревку, — вологод. *склячить,* связать, сжать, коего переносное значение (притеснить) соответствует такому же значению слова *скрутить.*

Сердце сжимается от горя, и горе представляется в немецких сказках железным обручем, который давит грудь человека печального и разрывается, когда сердце растет от счастья [148, т. I, с. 1—5; т. 2, с. 3—6]. Из сказанного ясно, почему считается дурною приметою, если на нитке у шьющего сами собою вяжутся узлы. В одной моравской сказке разбойник, который шьет себе сорочку, не зная, что вертеп, где он сидит, уже окружен людьми, говорит другим: «Ale, bratři mili, mně se zdá, že nas jakési neštestí očekává! Mně se na niti samé slučky (smečka, suk, uzel) dělají» [171, с. 538].

Если вязанье в этих словах можно объяснить из положения связанного человека, то из связи вязанья и силы можно заключить, что сильный представлялся имеющим возможность вязать. Слово *сила,* несомненно, одного корня с *силок* и *си-то;* пол. *tęgi,* равное по звукам рус. *тугой,* но употребляемое в смысле человеческой силы и удальства, родственно с *тянуть, стяг, wstęga;* вологод. *вáрега,* нить, веревка, архангел. *варежка,* сила, мочь («бежать во всю варежку»); рязан. *гас,* силач, имеет связь с новгород., вят., петербург. *гасник,* гашник, шнурок; от *крутить* — ст.-чеш. *krutost',* сила, *krutý, ukrutný,* пол. *okrutny,* жестокий (ср., впрочем, срб. *крут,* толстый, и рус. *крутой,* густой); *крепкий* близко по форме к словам, означающим вязанье, плетенье, шитье. Чеш. *křepký* — не только сильный, но и быстрый, подобно тому, как архангел., новгород., твер. *крутой,* скорый, ловкий, *крутило,* скорый, торопливый, ярый.

К представлению силы витьем относится сходное с библейским серб. выражение *«опасао се снагом»,* пришел в силу; опоясывание есть витье и вязанье, как видно из загадки о плетне: «три брата за панибрата одним кушаком подпоясаны» и о венике, который «подпоясан коротенько» [104, т. I, кн. 2, с. 101, 94]. Основываясь на том, что и власть как произведение силы символически изображается вязанием, думаем, что для объяснения отношений слов *могу* и *владею* к понятию *расти,* заключенному в их корнях ([177]. Скр. *вр̥дh* и *mah,* расти), следует принять посредствующие понятия долготы и вязанья. По крайней мере участие понятия долготы очень вероятно: ст.-сл. *оудолѣти,* осилить, победить, пол. *zdołać,* быть в силах сделать что, *podołać,* справиться с кем, относятся к *длить* (об отношении долготы к понятию рвать, см. ниже). Сильный *укрощает* слабейшего, то есть, быть может, связывая, лишает свободы, тождество слов *кроткий* и *короткий* дока-

зывается обл. *укорачивать* вместо *укрощать:* «Не я тебя (рой пчел) сажаю, сажают тебя белые звезды, рогоногий месяц, красное солнышко, сажают тебя и укорачивают» [104, т. I, кн. 2, с. 21]. Плен — полон — не только добыча вообще, как можно судить по пол. *plon,* чеш. *plen,* spolia, exuviae, но и добыча связанная, как видно из ст.-сл. *плѣница,* цепь, влр. *плёнка, плёнки* (мн. ч.), силок.

Спрашивается: исключительно ли от гривен и тому подобных подарков пошла связь подарка вообще с вязаньем? Чеш. *vázané* (род. п. — *ého*), то есть вязаное, и более отвлеченное по форме пол. *wiązanie,* , подарок, могут относиться и к той вещи, которую навязывают, и к самому принимающему подарки, которого при этом связывают. По немецкому, польскому и чешскому обычаю, именинника вяжут (и даже те, которые ему ничего не дарили); связанный должен выкупиться, и, следовательно, является как бы должником вяжущих, их собственностью, вещью, над которою власть выражена вязаньем. По-видимому, в этом обычае остались следы перехода понятий от дара к мене, а затем к торговле. Такой переход отмечен и в языке. Памва Берында переводит слово *куплѣ* (им. п., мн. ч.) через *измѣны,* то есть мены, а *мзды* — через *гостинцѣ,* то есть подарки. В пол. *życzyć,* чеш. *žičiti,* , einem gewogen sein, gewähren, wünschen, можно предположить, с одной стороны, вязанье, основываясь на близости этих слов к срб. *жица,* обл. влр. *жичка,* нить, рязан. *жичика, жичинка,* хлысть, прут, розга, тамбов. *жикать,* срб. *жицнути,* стегать(-нуть), с другой — значение дарить, потому что желание сопровождает подарок. В чеш. *požičiti,* пол. *pożyczyć,* млр. *позичить* слово это переходит к значению брать и давать в долг, в чем можно видеть смешение дара и займа. Пол. *winien,* должен, например, деньги — от *вить,* и самое слово *долг* одного происхождения с *долгий,* которое получает значение веревки в чеш. *dloužec,* род ремня (ср. также *dlubák,* змея); но и противоположное этим твер. *широм,* даром, имеет в основании понятие долготы [177].

До сих пор в славянских землях покупщик не иначе, как с известными церемониями, например, не голою рукою, а через полу, принимает от продавца веревку или оброть, на коей приведена скотина. Передача веревки здесь необходима, потому что выражает передачу власти над проданным товаром. Такое значение упомянутого обряда может быть выведено из одной очень замечательной сказки, известной всем почти славянским племенам и немцам

[148, т. I, № 68; 221, с. 28; 171, т. I, с. 481; 54, с. 45; 81, с. 359—361].

Главные черты этой сказки следующие. Сын одного бедняка попадает в ученье к человеку, который оказывается колдуном или чертом. Когда оканчивается срок ученья, то мастер не хочет отпускать своего ученика, но этот, выучившись уже всем премудростям, успевает перехитрить мастера и возвращается к отцу. Дома, чтоб добыть денег, сын оборачивается сначала соколом, потом хортом, наконец, конем (по млр. сказке), и отец дорого продает его. Первые два раза отец, согласно с наставлением сына, не передает покупщикам цепочки с сокола и веревки с борзой, но (по срб. сказке) бросает то и другое на землю, вследствие чего товар не переходит во власть покупателя и ускользает от него. За третьим разом покупщиком является сам мастер, добивается того, что отец, польстившись на барыши, передает ему коня и с уздою, и овладевает конем. Конец сказки сюда не относится.

Итак, символ продажи скота, лошадей и т. п.— вязанье; но скот, как уже замечено многими, получает значение богатства вообще. Этому, кроме известного сопоставления слав. *скот* с нем. *schatz,* можно найти еще несколько примеров: срб. *стока,* стада и товары, ст.-рус. и млр. *товар,* вол и собирательное волы (от *ту, ты-ти,* посредством двойного усиления; должно быть, скот вообще), срб. *товар,* осел и вьюк, рус., пол., чеш.— merces; наоборот, срб. *благо* от богатства переходит к скоту: *ситно благо* — козы и овцы, *крупно благо* — волы и коровы. Отсюда ясно, как вязанье могло стать символом торговли вообще. Такое значение вязанья замечается, кроме ст.-сл. *вѣнити,* покупать, продавать, сродного с *вѣнъ* и *вити,* еще в нескольких словах.

Как в слове *покрут* уже от значения наемки образовалось значение доли, участка, пая в добыче, то есть *цены* труда одной из договаривающихся сторон, так и значение pretium в слове *цѣна* предполагает значение договора и торговли, на что указывают срб. наречие *цјене,* ср. стар. *цјење,* дешево, *цјеноћа,* дешевизна, и особенно срб. *цјењкати се,* торговаться. Сродные с этими: саратов. *цѣны,* пасмы в нитках, в тальке, тамбов. *цѣнка,* дорожка в плетенье лаптей, а может, и ст.-сл. *цѣста.,* чеш. *cesta,* дорога (если *s* относится здесь к суффиксу)[23], возводят слово *цѣна* к зна-

[23] Дорога представляется веревкою, длинною тканью, чему доказательства представим ниже.

чению вязанья. Слово *дорогой,* принимаемое в теперешнем смысле, тоже предполагает другое, более древнее переносное значение, а что до собственного, то оно может быть выведено из архангел. *доро́га,* веревка, нижегород. *дорог, дорок,* шелк, то есть собственно нить (как серб. *свила*), из чеш. *drh,* узел, и, наконец, из *дорога,* via. *Торг* может быть сближено с чеш., серб. *трак,* род веревки, ленты, пол. *troki,* , рус. *торока,* а может быть, и с срб. *траг,* след, потому что след лежит в основании дороги и сближается с нею в языке. Сопоставление слов *плата* и *плат — порт* не будет слишком смелым, потому что и *порт* имеет при себе срб. *пртина,* след на снегу, а в основании — понятие долготы (долгота и широта тождественны в языке) и, может быть, вязанья.

Если предположим сходство посла и слуги в том, что как тот, так и другой — человек связанный, повинующийся, то объяснится переносный смысл слова *поручить* (собственно повязать руки, судя по иркут. *поручья,* запястья, браслеты), а также значение следующих сближений вязанья, поручения и посольства: «Mý červený pantličky, na čiž já vás vážu? Mám synečka daleko, po kom já mu zkážu» [213, с. 289]; «Červené pantličky, na co já vás vážu; Můj miły daleko, po kom ja mu zkážu» [213, с. 416]; «Jatelinko drobná, co's tak odrobněla? Ne možu t'a nažat z rana do večera. Už sem t'a nažala, do čeho t'a svašu? Svarný šohajičku, po kom na t'a zkážu? A zkážu já, zkážu po malém posličku...» [213, с. 288]; «Ой за яром брала дівка лён[24], Та забулась *повьязати;* Ой недалеко мій милий од мене, та ніким *наказати.* Ой *повьяжу* лён хоть синёю ожиною; Ой накажу свойму милому хоть чужою чужиною. Ой синяя ожинонька, вона лену не *повьяже;* Ой чужая чужинонька, вона правдоньки *не скаже»* [78, с. 60].

КЛЮЧ и ЗАМОК*. *Ключ,* слово, родственное с астрахан. *за-клевать,* закрепить веревку (то есть завязать), — та-

---

[24] Выражения «брала лён» и «недалеко мій милий» поставлены рядом как соответствующие одно другому, хотя этого и не заметно в приведенных стихах. Брать лен нужно непременно с милым, откуда бранье льна — близость любовников друг к другу и самая любовь: «На гаре лён, Белый кужель; Не с ким стаци Лён ирваци. Свекар кажець: «Я с табою, С маладою!» То ж не рване — Гараване». Точно так же со свекровью, деверем, золовкою: не рванье льну, а гореванье. Наконец, «Милый кажець: «Я с табою з маладою!» То ж и рване — Милаване» ([80, с. 236—237]. Ср. [60, с. 42]). Поэтому в следующем двустишии бранье лену противополагается разлуке: «Ой за яром *брала* я лён, всю долину зходила; *Нема* того, тай не буде, кого 'я вірно любила» [78, с. 61].

кой же символ власти, как и веревка. Это особенно ясно в упомянутой выше срб. сказке «Ђаво и његов шегрт», где ключи от сундука с красным товаром играют при продаже ту же роль, что узда при продаже лошади. В Витебской губернии, когда поезжане молодого подъезжают к дому невесты, то начинаются переговоры между ними и дружкою невесты. Этот последний на вопрос, дома ли молодая, отвечает так: «Наша княгиня молодая хадзила гуляць па лясам, па лугам, па синю морю-астравам, и чаво да гуляла? Златы ключи пацеряла. Таперь пошла ключов сачиць (искать). Так вот, прияцили, вам приходзиться время прастаяць (то есть перед воротами)». На это дружка жениха возражает: «Эта, прияциль, твая сказка нашим дзялам ни *павязка* (не помеха). Наш князь маладой ни гулял, съездил в город, шолку накуплял, с шолку сяцей навязал и в синя моря пакидал; там бялу щуку ён паймал, щуки серца разрязал, златы ключи вынимал. *Ключи княгинины в нас»*. Дружка молодой отвечает: *«Ну так и княгиня будзя в вас»* [3, с. 175]. Ключи, знак власти девицы над своим хозяйством, приняты за символ ее самой: у кого ее ключи, у того и она. В влр. свадебной песне невеста забывает в доме родительском *ключи,* а вместе с ними — *«волю* батюшкину, *негу* матушкину... свою *русу косу**» [104, т. I, кн. 3, с. 192]. В немецкой сказке царевич, нашедши прежнюю свою невесту, приказывает сказать второй: «Кто нашел старый ключ, тому нового не нужно» [148, т. I, № 67]. Подобным образом в чеш. сказке царевна находит прежнего своего жениха, и на свадебном пиру сообщает это гостям в виде загадки: «Был у меня золотой ключ к золотому замку; этот ключ я потеряла и дала вместо него сделать серебряный; но когда мне его уже сделали, нашла я потерянный золотой ключ. Скажите, который из них мне оставить при себе» [171, т. I, с. 421; 148, № 97, 167].

Ключ — символ власти над сердцем: «Ujel milé do Jevíčka, Vzal mně klíče vod srdyčka... Ujel za Slezský hranice, Vzal mně vod srdyčka klíče»; «Falešný šohaju, Jako falešný klíč, Ne odemkneš ty mně meho srdečka víc» [213, с. 221]. Ключом представляется власть над рассветом и днем: «Dybych měla klíče od toho svítaní, Ne dala bych svitat zétra do snídaní» [213, с. 293; 193, с. 51]; «Ja dybych měl klíče, ty ode dna bílého, Ne dal bych ja svítati až do roku celého» [213, с. 293]. Ключи эти принадлежат заре, как видно из следующей прекрасной песни: «Ой у степу край дороги Там дівчина

жито жала, К сирій землі припадала: «Зе́мле ж моя, мать, сирая! Приняла ж ти отця й неньку, Прийми й мене молоденьку, Щоб я по людях не ходила, Щоб я людям не годила! Прийде празник-неділенька, В мене сорочка не біленька; Ой тим вона не біленька: В мене ж ненька нерідненька. Коли б знала я відала (то есть если б могла, умела), *То б я в зорі ключі взяла, и нічиньки доточила,* И з ненькою говорила»*,— потому что ночь — время свидания с мертвыми. В загадке: «Заря-заряница, красная девица к церкви ходила, ключи обронила, месяц увидел, солнце скрало» [104, т. I, кн. 2, с. 100],— ключами зари названа роса. Причин, кроме одновременности рассвета и падения росы, не видно; но то, что солнце скрадывает ключи, значит, что оно берет власть над светом и днем.

Ключ разделяет свое символическое значение с замком. Заключительные выражения заговоров, как, например, «замыкаю я вас (слова) тридевятью замками, запираю я вас тридевятью ключами» или «все эти слова до́ слова заключаю замком крепким и ключ в воду» [37, с. 47, 50] относятся к силе слова, что очевидно из следующего: «Как у замков смычи крепки, так мои словеса метки» [104, т. I, кн. 2, с. 23]. Как ключ и замок замыкают, так язык, губы и зубы заканчивают молебную речь, так что нет ей ни *недоговору,* недомолвки, ни *переговору* лишнего и ненужного: «Тем моим словам губы да зубы — замок, язык мой — ключ» [37, с. 47, 51]. Самое слово называется замком, то есть крепким, как замок: «Слово — замок, ключ — язык» [104, т. I, кн. 2, с. 24].

Пустая вздорная речь сближается с плетеньем: *клев-ета,* от корня *клю,* имеющего, между прочим, значение вязать (ср. *ключ* и астрахан. *заклевать,* закрепить веревку), в чеш. имеет и смысл болтовни, например, не следует верить приметам, потому что это — «same babské klevety», подобно тому, как выдумки, новые сказки, в противоположность старинным, называются в Архангел. губ. *плетеницами; плести,* пол. *pleść,* говорить вяло, нелепо, ложно (относительно первого ср.: «говорит, как лапти плетет»), откуда *сплетня,* пол. *plotka,* чеш. *pletka,* затяжная петля и сплетня; серб. *петљати,* застегивать, завязывать, латать, дурно шить, бедно жить и говорить вздор, откуда *петљанаць, петљарица,* лгун(-ья), сплетник(-ица); *путать,* врать, воронеж., тамбов. *путляться,* говорить вздор, москов. *путлякать,* дурно вязать или шить; *верзти,* плесть, нести дичь, смолен. *кавирзать,* городить, путать, дурно пи-

сать[25]; *ко-клюшки плесть,* говорить аллегорически, притчами или говорить с намерением обмануть; вологод., рязан. *бредки городить* имеет при себе слово *бредина,* ива, и, вероятно, по связи гибкости и плетенья, *бредень, бредник,* невод; самое *городить,* врать, вероятно, тоже от плетенья, по связи огорожи и плетня. Хотя во всех приведенных словах вязанье как символ речи имеет дурной смысл, но, зная, что *вязать* значит колдовать (см. ниже) и что чародейское слово переходит обыкновенно ко лжи, можно предположить, что и такое слово имеет символом вязанье — крепость.

Замок и узел как символы силы слова получают значение запрещенья, уничтожения порчи. Замыкаются силы, враждебные заговаривающему: «А кто бы на меня и на нея подумал и замыслить (недоброе), у того человека ничего бы не последовало, а заперло бы ключами и замками и восковыми печатями запечатало» [37, с. 50]. Есть и обряд, соответствующий этому заговору. Для предохранения лошадей от зверя берут висячий замок, замыкая и отмыкая его, трижды обходят стадо, причем наговаривают: «Замыкаю я (имя) сим булатным замком серым волкам уста от моего табуна...». За третьим разом, замкнув замок, кладут его в воротах, в которые выгоняют лошадей в поле [Там же, с. 56]. Такой же смысл запрещения имеет и то, что знахарь, вырезав понемногу шерсти со скота разных мастей, завязывает ее в узел, трижды обносит этот узел около стада и опускает его в воду до осени [37, с. 55—56]. Еще яснее видно значение узлов в заговоре от оружия: «Завяжу я, раб NN, по пяти узлов всякому стрельцу немирному, неверному на пищалях, луках и всяком ратном оружии. Вы, узлы... замкните все пищали, опутайте все луки, повяжите все ратныя оружия» [104, т. 1, кн. 2, с. 27]. Симпатическое средство* от бородавок — завязать на нитке по узлу над каждою бородавкою и бросить нитку эту в сырое место: когда узлы сгниют, тогда пропадут бородавки. В Сербии враги незаметно завязывают узлы на платье молодой или молодого, чтобы у них не было детей. Сюда же относится закручивание колосьев на ниве на погибель хлеба, скота и людей (залом, закрутка, завиток), до сих пор наводящее ужас на целые села. От-

[25] *Ка* (предлог) = *ко, къ;* ср. чеш. *ka-dlub,* сосуд, выдолбленный из одного куска дерева, потом вообще сосуд, откуда пол. *ka-dlub,* туловище, как слово *туловище* от *тулъ,* колчан (сосуд?); оренбург., саратов. *ка-домить,* ходить без дела из дома в дом; смолен. *ка-спорка,* подпорка, и проч.

сюда *завязать* значит вообще уничтожить. Ср. завязать девство, завязать свет: «Co's mně, milý, dokazal, Že's mně stav panenský Brzo zavazal, A zavazal, zavazal, A udělal smečku. Vodpust' ti to Pan Bůh, Hezké Synečku» [213, с. 474]; «Взяли ж мене и звінчали И світ Божій завьязали» и многое др.

В Подлясской Руси* рассказывают, что ведьма, чтоб оборотить весь свадебный поезд в волков, скрутила свой пояс и положила под порог той избы, где была свадьба. Кроме того, она крутила липовые лыка, варила их и отваром этим подливала людей [221, т. 1, с. 154]. Отвар лык значит то же, что и самые лыка; как настой муравейника — такой же символ многолюдства, как и муравейник; но трудно сказать, выражает ли здесь крученье только силу слова или же имеет какое частное значение. Вообще чары так часто сопровождаются вязаньем (ср. завязыванье болезней в тряпку, запиранье мары́ (пол. *zmora*) в бутылку [221, т. 2, с. 158]), что в Малороссии колдун называется *каверзник,* то есть вяжущий, что соответствует твер. *паузник,* собственно делающий паузы.

РВАТЬ. В некоторых словах для шерсти или льна, нити и ткани можно распознавать основное представление *рвать.* Форма *ръвати* предполагает корень *ру,* который находим в *руно,* шерсть, кожа и (в разных влр. губ.) будничное изорванное платье, то есть платье вообще; с другим суффиксом — то же значение: срб. *ру-хо,* нить: «Јела танко рухо преде» [50, т. 3, с. 147], срб. и чеш. — платье; в рус. в старину значило, вероятно, шерсть[26], осталось же в словах *рухлядь* при значении меха и платья. От *драть* — чеш. *pazder,* пол. *paździór,* клок пакли и проч., перм. * па́дера,* густой, падающий хлопьями снег, а с *л* вместо *р* и с суффиксом *к* — *длака* (у Вацерада мн. ч. *tlaki*), шерсть; рус., пол. *дра-тва,* нить сапожная, серб. *дретва,* шнурок; чеш., луж. *drasta* и луж. *drastwa,* платье. При слове *хлопок* находим пол. *szarpać,* рвать, дергать, и владимир., костром. *харпай,* тул. *харапай,* шерстяной кафтан, халат. Как рус. *кудри,* пол. *kędziory,* чеш. *kadeře* и др. переходит в слове *кудлы* к значению длинной, мохнатой шерсти животных, а в *кѫдель, кудель, kądziel,* срб. *кунадра* — к значению пакли; так и корень *мъх,* имеющий значение шерсти в слове *мохнат* и в млр. *вовки сірохманьці* (с перестановкою звука *х,* см. [66, т. 1, с. 38]), *сук-мана* (ср. *баять* и *бахарь, маять* и

[26] Ср. *ирха,* то есть *ръха* с *ъ* вм. ү: вят. опушка на шубах, оторочка, нижегород. ветхая кожа, млр., пол., чеш. род мягко выделанной кожи, замша.

махать) — к волосам в приводимом Памвою Берындой слове *мох-ры,* пукли. На понятие *рвать* указывает здесь влр. *махры,* отрепья, клочья одежи, откуда мак *махровый,* такой, коего лепестки будто порваны. Как слову *холст* соответствует слово *шерсть,* так при *платъ — портъ,* обл. влр. *портно,* полотно, находим старинное *портъ,* лен[1], откуда срб. *пртен,* хорутан. *prten,* льняной. Предполагая сродство между пол. *płatać,* рус. *пластать* и *пра-ти — пороть,* мы находим основное представление *рвать* в приведенных словах и в сходных с ними: ст.-рус. *прѣ, паруса* и удвоенном *пра-пор,* знамя, пол. *proporzec,* значок на копье. От значения рвать (пороть) идет и рус. *портить.*

Переход от шерсти (в основном представлении рвать) к нити посредствуется тем, что и *прясть* значит рвать, что видно в выражениях *мыкать мычку*[27], млр. *скубти куделю*,* откуда смолен. *скубить,* прясть, и в самом *прясть,* которое близко к *прядáть,* прыгать, и млр. *прудкий,* пол. *prędki,* быстрый. Связь рванья и быстроты видно в словах: хорутан. *dir, dirjati,* рысь, бежать рысью, болг. *подиря в след, диря,* слежу, преследую, рус. *удирать;* пол. *umykać,* убегать, рус. *мчать;* в пол. *ruch,* движение, при коем пол., луж. *rychły,* чеш. *rychlý,* быстрый, поспешный; в пол. *rzucić,* бросить, (*рю-ру*), потому что и бросанье сродно с быстротою, как в *прати,* быстро бежать [1], и *прати,* метать, откуда *праща,* пол. *proca;* в влр. *торопить* и *тороп,* порывистый ветер, при коих ст.-сл. *трапъ,* яма, то есть вырытое, и *тропа* (см. ниже. Ср. также вологод. *трýпать,* бить, ударять, и архангел., новгород. *тропáть,* стучать ногами, тяжело ходить).

Для объяснения перехода понятия шерсти (рвать) к ткани нужно предположить родство понятий рвать и плести — ткань. В тавтологическом выражении *косу чесать,* в коем первое слово по форме относится ко второму как *ход* к *шед,* находим основное значение рвать. Как при слове *гребень,* которое должно иметь основное представление близкое к тому, которое выражено словом *чесать,* находим глагол *грести, изгребье,* грубые волокна, отделяемые при чесанье льна (откуда *изгребный* холст, пол. *zgrzebne płótno,* грубый холст) и срб. *играбити* = пол. *porwać,* так при *чесать* (волосы) есть чеш. *česati,* , рвать, например, плоды с дерева, ветви. Последнее значение встречаем

---

[27] Ср. *смыкать.* Пряденье льну загадывается так: «Пять овечек *стог подъедают,* пять овечек прочь отбегают» [104, т. 1, кн. 2, с. 95], откуда видно, как сложилась очень древняя сказка о матери, обороченной в корову, которая пряла за свою дочь.

в млр. *від-чах-нуть,* где *х* из *с,* в *чесвенія,* по «Азбуковнику», «рождія, лозіе древесъ, хврастіе», и в срб. *кош-ље,* обрубленные ветви дерева. Срб. *драча, чешља, чешљуга,* терновник, а может быть, и встречаемое в наших старинных словарях *драчіе,* «хоина», напоминают формулу: «Мене змиють дрібні дощі, А *розчещуть* густі *терни».*

Рвать переходит к понятию резать (ср. влр. *рушать,* например, жаркое, хлеб) и бить (ср. *драть* и *ударить*), а понятия бить и рубить — сходны, так что вместо *рубить* и *высекать* огонь говорят *кресать.* Отсюда понятно, почему срб. *кресати* — не только обрубливать ветви, но и чесать волосы: «Трећи јунак црне брке веже (усы плетет), А четврти сједу браду *креше* (чешет)» [50, т. 3, с. 317]. Подобным образом и *чесать,* кроме обыкновенного значения, может иметь и другое: резать, рубить, так что *коса,* capilli, и *коса,* falx,— слова одного корня, относящиеся друг к другу как страдательный предмет к орудию: *коса, кос-ма, чех-ла* (по «Азбуковнику», шерсть) — собственно то, что рвут, режут[28]. Но в том же корне есть и представление плетенья. Положим, что его нет в словах *чехол,* чеш. *čechel,* простыня и род платья, казан. *чехлик,* волосник, наголовник, носимый женщинами под платком, в срб. *коша, кошуља* (=рус., пол., чеш.), рубаха, костром., владимир. *кошуля* — овчинная шуба, покрытая белым толстым холстом, и значение шубы (основное понятие рвать) может быть в этом слове древнее значение рубахи; но трудно допустить, что рванье не переходит к плетенью в слове *кош,* корзина, и во всех от него образованных, из коих заметим твер. *кошолки,* плечи. Какое наглядное значение имело плетенье в этом последнем слове — нельзя сказать наверное; но плетенье находим и в двух синонимах слова *кошолки: плечи* родственно с *плету,* а *спина,* вероятно, из *съ* и *пѧти.* Такое же отношение, как *кош* к *касать,* имеют казан. *торпи́ще,* соломенная рогожа, *то́рпище,* полог для пе-

[28] Доказательством, что *коса* и *чесать* есть значение рвать, может служить и то, что родственные с ними слова имеют значения быстро бежать и дотрагиваться. а) Как от *чесати* с суффиксом *р — češrati* (Вацерад. carminare), так оттуда же, но с *у* вместо *е* — млр. *чухрати,* быстро бежать (ср. *чухатись,* почесываться); самое *чесать* — бежать: «Ко́закові велика потуга: Поламалась дощечка у плуга. «А чи мені дощечку тесати, Чи до дівки на всю ніч чесати». Согласно с этим срб. *кас, касати* — рысь, бежать рысью. б) Как костром. *рыть* и пол. *ru-szać,* трогать,— одного корня с *рвать,* а рус. *трогать* — с *тръгати,* пол. *targać,* дергать, рвать, так и ст.-сл. *касатисѧ,* касаться, соответствует значению рвать в других словах того же корня.

ревозки зернового хлеба (дон.), веретье (тамбов.), и проч.[29].

В серб. песнях выражение *кројити рухо* употребляется даже там, где бы мы сказали *«пошить* платье». Отсюда портной — в пол., чеш., *kravec, kravec, krejčí;* соответственно этому чеш. *rub,* платье (ср. сродные с ним слова в других наречиях) — от *рубить, риза* — близко к *рѣзать.*

ПЛАТЬЕ. Из сказанного следует, что и в основании некоторых из символических значений платья и ткани должно лежать понятие рвать, резать. *Рубаха* и вообще ткань бывают символами девицы, женщины: «Рубашечка полотняна, Анфисынька молодая, Рубашечка *подарена,* Анфисынька *сговорена»* [104, т. 1, кн. 3, с. 115]. Слова *подарена* и *сговорена* соответствуют друг другу, потому что сговору предшествуют подарки жениху и другим, состоящие из рубашек, рушников, платков, приготовленных обыкновенно самою невестою. Дары эти называются в великороссийской песне полотняными, а в сербских — белыми: «Красна девица дары мыла Тонки полотняные, Дорогие все тафтяные» [104, т. 1, кн. 3, с. 129]; «Слажи, мајко, моје беле даре» ([50, т. 1, с. 22]. Ср. [Там же, с. 29; 80, с. 240]). Любить женщину значит рвать платье: «Удовице лице обљубљено, Дјевојачко јако за љубљење; Удовице рухо подерано, Дјевојачко јако за дерање» [50. т. 1, с. 227]. Затем ткань — и жених, любовник, и рвать ткань — жить с ним, что видно из следующих стихов, в коих противоположение любовника добру (именью) и платью предполагает сравнение: «Најстарија говорила: «Ја би благо највољила». А средње је говорила: «Ја би рухо највољила». Најмлађа је говорила: «Ја би драга највољила: «Ти ћеш благо потрошити, Ти ћеш рухо подерати, Ја ћу с драгим живовати» [50, т. 1, с. 328]. На основании сродства слов *пороть,* рвать, и *прать,* мыть, последнее ставится вместо первого как символ любви: «Oj ne żal my toji *chustki,* szom ju biło *prała,* Tilki my żal *Wasyłeńka,* szom ho wirne kochała» [192, т. 2, с. 23]. Впрочем, сближение мо-

[29] Выше на основании ст.-сл. *плѣница,* цепь, сделано предположение, что *плѣнъ — полонъ* — собственно связанное. Взявши в расчет чеш. *pleniti* и равное ему по значению *плѣти — полоть,* скорее можно бы перевести *плѣнъ* через пол. *łup.* В слове *плѣница* будет то же основное значение рвать (отсюда же пол. *płoń: płonia* = млр. *о-полонка,* прорубь, *дира* во льду, как *дира* от *драть).* Быть может, слово *рѣ-мы* (*-ень*) можно приурочить к встречаемому у Берынды и Зизания: *«Рѣю,* волоку, шарпаю, пхаю». Ср. сродные с этим *рѣю:* перм., архангел. *ремокъ, рямок,* лоскут, оторванный от одежи, оренбург. *ремохъ,* вят. *ремоха* (*-ива,-ўшка*), род тряпки.

жет здесь быть основано на том, что *бел* значит *мил,* ср.: «Vyperce, macičko, košúlenku; Už mi odmluvaju mu milenku. Už je košúlenka vyškrobena; Moja najmilejši odmluvena», то есть выходит за другого, следовательно, любит его? [213, с. 312]. Как ни мало этих примеров, но они имеют полную силу, находя подтверждение в символическом значении дороги и земли.

ДОРОГА. Не тронутое ногою человека пространство представляется целым, откуда влр. идти *целком, целиком* — идти без проложенной дороги, срб. *цијелац* — снег, на коем не видно следа, вят. *целок,* сугроб. Так как снег — белый платок [148, т. 1, с. 109], новая скатерть: «У нас на молоду скатерть бела, весь мир застлала» (первый снег [104, т. 2, кн. 7, с. 106]), то можно сблизить с *цѣлъ* пол. *całun,* саван, чеш. *čaloun,* ковер.

Человек рвет на ходу землю, а жук, легкий на ходу, «идет — земли не дерет» [104, т. 1, кн. 2, с. 94]; следовательно, *целик* — не изорванная ногою земля. Согласно с этим, названия следа, колеи, тропы, дороги имеют основное представление рвать[30]: вят. *космá,* колея на дороге, собственно то, что рвется, режется, по связи с подобнозвучным словом для шерсти и с *коса,* falx; серб. *пртина,* след на снегу, *пртити,* прокладывать такой след, чеш. *prť,* словац. *pyrť,* у подгалян* *perć,* лесная (и горная) тропинка, относятся к *портъ* и *портить;* срб. *траг,* след (ср. чеш. *trh,* прорезанная, проведенная черта), откуда *тражити,* искать, то есть идти следом, — к *тръгати*[31]*; тропа,* стезя, след, как, например, в *тропить,* серб. *трап* («кола на широки, узани или на дугачки трап», воз с широким, длинным, узким ходом, причем расстояние колес обозначено следом их) имеют при себе глагол *трóпать,*

[30] Тождество следа и дороги видно в саратов. *шляхом дошел,* следом, в чеш. *drahovati,* рус. *(вы)тропить,* пол. *tropić,* следить, следом идти.

[31] Отсюда срб. *с-тражњи,* задний; так как «ходить за кем» значит повиноваться, служить, то хорутан. *streči* — служить кому; от понятия *«ходить* за кем» образовалось общеславянское значение слов *с-теречь, с-торожа.* Кажется, млр. *стражнiє перо* значит крайнее, самое большое перо, например, в гусином крыле. Что до летописного «ходить» (за кем) и связанного с ним *вести, жена водимая,* то оно сохранилось в млр. веснянке: «Як задумався молод жениться, Ходив же молод по всіх городах Та найшов молод собі дівчину. «Оце ж буде моя сванечка, А оце — буде моя світилка». «Оце ж буде дружко мій». «А оце буде моя дівчіна, А ти, дівчино, *ходи за мною: Будеш ти мині повік слугою».* После каждого стиха — припев: «Э-эх, я молодець тихий, Перебуриць я молодиць»**. *Перебуриць,* по объяснению певицы, перебирающий, а *молодиць* может быть не род. п. мн. ч., а именно *молодець,* потому что в Валкахъ *э* близко по выговору к *ы.*

топать, стучать ногами (архангел.), тяжело ходить (новгород.), то есть рыть, бить землю; ср. новгород. *тропнуть,* ударить об землю, ст.-сл. и срб. *трап,* яма; *дорога,* по звукам, может так относиться к *траг,* как *дергать* к *тръгати, дряхлый* к *трюхлый, дрязги* к *трески.* Как при *дорога,* via, есть архангел. *доро́га,* веревка, нижегород. *до́рог, до́рок,* шелк, ст.-сл. *подрагъ,* fimbria, а при *трагъ* и срб. *траканац* (след и «шаран йсјечен у *каише»;* последнее значение, конечно, от значения полосы) — срб. *трак,* лента, повязка, рус. *торока, торочок,* шнурок для обшивки одежды (вологод., оренбург.), то есть оторочка, твер. — лента в косе; так при ст.-сл. *цѣста,* чеш. *cesta* может стоять саратов. *цѣны,* пасмы. Дорога рвется (ср. чеш. *chlp cesty,* пол. *kawał drogi,* кусок *дороги*), длинна, как веревка, и вяжет, как веревка: по загадке ее «к избе не приставишь» [104, т. 1, кн. 2, с. 97]; по другой, она могла бы до неба достать: «Лягла Гася, простяглася, а як встане, до неба достане»; она говорит о себе: «Кабы руки да ноги, я бы вора *связала,* Кабы рот да глаза, я бы все рассказала» [Там же, с. 100]. Постоянный эпитет дороги, *широкая,* имеет в основании значение длины, память о чем сохранилась в языке: стар. пол. *szyrz* значит даль, расстояние: «bila wyelka szirz myedzi gimi» [175] и тавтологические выражения в следующих стихах: *«Szeroko-daleko* mojej matki pole; Ale *szerzej-dalej* pocieszenie moje» [223, с. 103].

Дорога — ткань: в святочном гаданье кому вынется *платок,* тому ехать в *дорогу* [118, т. 7, с. 176]; в загадке дорога — «ширинка — всему свету не скатать» [101, с. 170]; то же говорят выражения: *«полотно* дороги»; «пожелать *скатертью* дороги», то есть гладкой дороги и счастливого пути. Как и ткань, дорога — женщина: «Лягла Гася», то есть Анна; ср. «Широкая *улиця* очеретом перетикана; Чорнявая *дівчина* всіх козаків перекликала». Ходить — вообще любить: «Ej Hucuł sia lekko wbuje, lekko mu *chodyty;* Lubka moja sołodeńka, muszu tia *lubyty» [220,* т. 2, с. 152]. Отсюда ходить по дороге, как и рвать ткань, значит любить женщину: «Což je ta cestička auzka, kterau jsem *chodí wáwal;* Což je ta panna hezaučka, kterau jsem *milowáwal»* [212, т. 1, с. 15]; *«Ишов, ишов* дорогою, да и в ямку впав; *Любив, любив* хорошую, да и плюгавку взяв» [87, с. 47].

ПАХАТЬ. Дорога представляется частью поля. Это довольно вероятно, хотя бы и не было верно, что *шлях,* пол. *szlak,* дорога, чеш. *šlek, šlak,* колея — из *съ* и *ляха — лѣха,* поле, и что *слѣдъ* — из *съ* и *лѧда.* Поле тоже *цѣло,* если оно

не тронуто плугом (ср. *цѣлина,* срб. *цјелица* = *ледина,* непаханое поле), потому что и *пахать,* как идти, значит рвать, как видно из пензен. *дрань,* вспашка сохою целины[32]. Из такого очень естественного взгляда может быть объяснено, почему названия бороны, как и названия гребня, имеют в основании понятие рвать. Срб. *дрљача,* борона, не требует объяснений; срб. *влача,* борона, и рус. *волочить* имеют при себе срб. *влачити,* не только орать, но и чесать лен, паклю, откуда *влакно,* лен; слово *брана — борона* сродно с *брать* и усиленною формою последнего — *бороть,* которые в обоих видах выказывают значение хватать, рвать: ср. тавтологическое выражение «хватцы-борцы» и млр. «брать лен» = блр. «лен ирвать», серб. «жито брати», то есть жать. Что до чеш. *brana* = пол. *brama,* ворота, ст.-рус. *борона* («стоиши на борони»), *забоболо,* срб. *брана,* плотина, то они получили свои значения через посредство понятия плести, городить *забор.* При псков. *боро-зда,* борона, находим общеслав. значение этого слова: sulcus, то есть вырытое сохой, плугом, а равно и речения, указывающие на отношение этих слов к понятию рвать: *бра-дъвь,* срб. *брадва,* секира, и ткацкое *бердо* = срб. *брдо.* Следовательно, борона сходится в основном значении с тканью, а потому и сближается с нею, изображаясь в загадках плахтою и рядном: «*Плахта*-тарахта все поле збiгае»; «Диряве рядно все поле вкрило, Бога просило, щоб ся зазеленiло».

Орать, как [и] рвать ткань, значит любить*, жениться: «Oraw że ja oranyciu na jaru pszenyciu; *Perewiw ja diwczynońku ta na mołodyciu»* [192, т. 2. с. 192]; «Šykna *rola podworana,* naša hyščer *pusta; Šykne žowča boženione,* naša hyšter *fryjna»,* то есть не выдана [151, т. 2, с. 102]; «Nie siej takiej roli, która źle zorana; Nie kochaj się w takiej, ktura rozkochana» [212, т. 2, с. 200]. Даже ходить по вспаханному полю значит поте-

[32] Чеш. *pachati,* делать (ср. у Памвы Берынды «*въздѣланiе,* оуробленье, запаханье; *въздѣлаю,* оуроблюю, запахую»), получило это значение от значения брать. Рус. *пахать* вместе с этим последним имеет еще значения махать, веять и мести. На этом основании метенье сближается с орьбою, как видно из загадки о поду печном: «У нас в дому серо поле распахано, разглажено не сохой, не бороной, а козлиной бородой» [104, т. 2, кн. 7, с. 107], то есть помелом, которое загадывается так: «В углу за полицей сидить стар с бородой» [Там же]. Отсюда метенье, как и оранье,— любовь, брак: «*Не метена уличка,* не метена; Ще старша *дружечка не ведена.* Треба уличку промести, Треба дружечку провести» [78, с. 211]. Издатель замечает, что это относится к обычаю провожать дружку до ее дому; но не имеет ли здесь *вести,* кроме собственного значения, еще другого: брать жену?

рять девство: «Chodziła dziewczyna po zoranej roli, Zgubiła wianeczek swój rozmarynowy» [212, т. 2, с. 215]. В следующем забыт уже пол земли и пахать землю значит любезничать с мужчиной: самое пахание заменено признаками его, волами и ралом: «Na Krakowskiej roli stoją woly z radłem; Nie żal by pogadać, byleby z kim ładnym» [Там же, с. 200]. Во всех этих местах *орать* при *роля* — слово не лишнее только в таком случае, если *роля* — пахатное, а не вспаханное поле. В последнем смысле млр. *рілля* — жена, мать детей: «Та лучча рілля ранняя, а ниж тая пізняя... Та лучча жінка першая, а ніж тая другая». *Копать* — то же, что рыть и орать: «Ne oŕu, ne kopu samo mi se rodí; Mám takú galanku, sama za mnú chodí» [213, с. 295]; ср.: «Було б не копати зеленого гаю; На що ж було *брати* з далекого краю? Було б не копати зеленоі вишні; На що ж було брати, коли не під мисли? Було б не копати зеленого дуба; На що ж було брати, коли я не люба? Було б не копати билоі берези; Ой ти ж мене сватав не пьяний, тверезий».

Гора — женщина: «Сунце зађе међу две планине, Момак леже међу две девојке» [50, т. 1, с. 215]. Отсюда: «Адна гара высокая, а другая низка; Адна дзеўка далёкая, а другая близка. Буду тую *гару капаць,* каторая низка; Буду тую *дзеўку любиць,* каторая близка» [80, с. 237—238]. Не соответствует ли в следующих стихах *колоться* (о горе) — любви, так как *лупаться* — признаться в *любви:* «Ой ти горо кремінная, чом ти не лупаешься? Скажи, скажи, сердце дівко, правду, з ким ти кохаешься? Ой що б же я за гора була, щоб я лупалася! Ой хиба б же я розуму не мала, щоб я призналася» [78, с. 37]. Не сближается ли также оранье земли конскими копытами и копьями, сеянье костьми и поливанье кровью (ср. «Слово о полку Игореве»; [104, т. 1, кн. 3, с. 241] и др.) с любовью и браком?

РАВНИНА. Некоторые названия пространства, частью сближаемые с тканью, частью такие, в коих это сближение не может быть нами доказано, имеют в основании понятие *рвать.* Слова *руб-еж, край, краина, Украина,* срб. стар. *краище,* первоначально означавшие только границу, потом перешедшие на всю страну и даже мир («ввесь світ-украіну кругом облітала»), собственным своим значением указывают на деление страны. Это последнее сравнивается с раздираньем платья: «Колись-то, як ще Польща панoвала, бо теперь Польщи тилько рукав: увесь світ — свита, а Польщі тілько рукав...» [66, т. 1, с. 5]; «Тогді ще Московськоі землі був тілько один рукав, та-й

годі» [66, т. 1, с. 115]. Как срб. *драга*, долина, сродно с *дорога* и понятием рвать, так и *дол, долина* сближаются с *драть,* так что *долина* — собственно вырытое (водою?). *Ровный, равнина,* очевидно, относятся к корню *ру* — рвать; подобным образом *поле* (и *пол,* sexus, *пола,* платья) — к *плѣти,* в смысле рвать, и *прати,* пороть. Сближение поля с долиною здесь и в обыкновенном песенном выражении «поле — раздольице широкое» можно понимать так: если долгота и ширина тождественны в языке, а *долгий* имеет в основании понятие рвать, то и ширина сближалась с разрыванием, а по широте названо поле.

В самом начале привели мы примеры связи *ширянья* птиц и свободы; ширина поля — тоже символ свободы и сродных с нею понятий: *раздолье,* собственно широкое пространство, потом свобода, наслаждение (если с ним связана мысль о свободе); *роскошь* — то же, потому что противополагается неволе («Nie użyję roskoszeńki u męża żona, Tylko biedy i niewoli») и сближается по значению с *рвать, резать,* так, что предполагает значение широты; слова *пространство, простор,* близкие к *стереть, стрѣти,* переходят к свободе, что чувствуется в слове *простор* и в следующем выражении: «И оуже не *гордится* (то есть не страдает под бременем: *гордость*—бремя, тяжесть) въ законѣ человѣчество, но въ благодати *пространно* (свободно, без труда) ходить» [16, с. 23]. Отсюда *поле*—воля: «Коли ж я у полі, тогді я на волі». Равнина — свобода действий: «Як сюди, так туди, так всюди *рівно;* Як мені, так тобі кохатися вільно» [78, с. 114],— и веселье: «Долина, долинушка, раздолье широкое. Приволье широкое, приволье веселое» [118, т. 2, с. 305].

ГОРЫ. Горы стесняют свободу движения, затрудняют путь, так что трудный путь лежит непременно через реки и горы ([50, т. 1, с. 226; 78, с. 217] и др.), оттого горы противополагаются равнине как символ неволи, горя. Невеста противополагает гористое место, где она выросла, своей девичьей воле, а равнины, среди коих придется жить у свекра,— стеснениям, которые там ее ожидают: «Що у мого батенька да усюди *гори,* да гуляти *до-волі,* А у свекорка да усюди *рівно,* та гуляти *невільно»* [78, с. 147—148]. Отсюда жить на горе — тужить: «Ой ти живеш та на горі, А я під горою: Чи ти тужиш так за мною, Як я за тобою», то есть ты живешь в крутых обстоятельствах, а я в довольстве; но тоскуешь ли ты так за мною в своем горе, как я за тобою? Измена наводит горе, а потому в следующих стихах пшеница (девица) посеяна на

горе: «Ой яром, яром пшениченька, по-під низом овес; Ой не по правді, мій миленький, ти зо мною живеш» [78, с. 67]; «Ой посію на горі пшеницю, під горою овес; Ой чому не по правді, молодий козаче, ти зо мною живеш?» [78, с. 68]. В влр. песне снится чужая сторона, которая «без ветру сушит, без морозу знобит» [104, т. 1, кн. 3, с. 204, 208, 248; 78, с. 258], и тяжелая работа в виде высокой горы: «Уж я видела, подруженьки, гору высокую... Эта гора-то высокая — чужедальняя сторона» [118, т. 2, с. 247]; «Виделись мне, горькой, Темные леса, круты горы: Темные леса — чужа семья, Круты-те горы — тяжелая работушка» [Там же, с. 302]. По лужицкой пословице, «Kóždy ma swoje hory», то есть свое горе [151, т. 2, с. 194]. Отсюда видно, что сближение горы и горя основано, как большая часть подобных сближений, не на пустой игре словами, а на известном взгляде на природу.

О МИФИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ И ПОВЕРИЙ

I. РОЖДЕСТВЕНСКИЕ ОБРЯДЫ

1. У сербов и хорватов сочельник называется *бадњи дан, бадње вече,* потому что в этот день вечером жгут бадняк[1], сырое дубовое полено (*сирова церова главња*). В этот день многие рубят бадняки до солнца, посыпавши их сначала зерном и сказавши: «Добро јутро и честит ти бадњи дан!» В Герцеговине, где избы большие, и бадняки так велики, что их ввозят в избу на трех или четырех парах волов. В других местах сам хозяин вносит их в избу, непременно после сумерек. Войдя в избу, хозяин говорит: «Добар вече и честит вам бадњи дан!» В ответ на это кто-нибудь из мужчин, находящихся в избе, посыпает его зерном и говорит: «Дао ти Бог добро, сретњи и честити!» В Рисне (близ Котора) украшают бадняки лавром; в Цермнице (в Черногории) тот, кто их внесет, берет чару вина, приветствует их так, как человека, которому передают чашу («наздрави им», то есть скажет: «Здрав буди» или «Спасуј се!»), и, напившись сам, *поит,* то есть поливает и их. Затем кладется на огнище сначала большой бадняк поперек, потом на него пять меньших. Меньший бадняк называется *бадњачица* или *блажена палица*[2].

Бадняки горят, по крайней мере в Славонии*, в течение первых двух дней Рождества [158, с. 96].

Утром в первый день Рождества прежде всех является

---

[1] *Бадњак* одного корня с серб. *бадањ,* м. р., выдолбленная колода, сквозь которую течет вода на колесо небольшой мельницы (кашичара), рус. *бадья,* пол. *badel, badyl,* ствол растения. Основное значение видно в глаголе *бости, боду,* лит. *badau, badyti,* колоть (ср. *колоть* и *колода*). Скр. *bâdh,* бить.

[2] [53]. «Кад се бадњак меће на ватру, трипут се помакне у напредак». Может быть, за тем, чтоб была в дому «срећа и *напредак*». Ср.: «Ако удари липса (падеж) у стоку, Црногорац зове свештеника, те закрсти водицу и очита молитву, али тор (огорожу, завору для скота) мора помаћи, и то не натраг, већ *напријед*» [77, с. 27].

в дом *полажајник*[3]. В рукавице несет он зерно, которым посыпает находящихся в избе, сказавши предварительно: «Христос се роди!» Из избы кто-нибудь посыпает его и отвечает: «Ва истину роди!» Тогда полажайник *скреше бадњаке,* то есть берет ожег (*ватраљ*), бьет им бадняки так, чтоб сыпались искры, и говорит: «Столько (сколько искр) волов, столько коней, столько коз, столько овец, столько свиней, столько ульев, столько счастья и благополучия (*«оволико среће и напретка»*)!» Потом он разгребает золу на очаге и кладет туда несколько мелких монет смотря по состоянию.

Когда перегорит бадняк, нужно, надевши рукавицы, взять его за верхний конец, обнести около ульев и потом, погасивши, оставить на какой-нибудь молодой сливе или яблоне (очевидно, чтоб велись плоды и родились деревья). Верхушку дерева, из которого вырублен бадняк, кое-где употребляют вместо кочерги до прихода полажайника, а потом хозяйка навязывает на нее горсть (повесмо) льну и бросает на стреху (чтоб лен родил?). Углем от бадняка мажут больные смоковницы [53].

Приведенные обряды в главных чертах совершенно ясны. Дуб, как известно, посвящен божеству грома. Бадняк принимается даже не за символ этого божества, а как бы за его воплощение: к нему обращаются с приветствием, как к человеку; ему передают чашу, его обсыпают, как людей. О значении обсыпанья и обливанья скажем ниже, а теперь только заметим, что эти обряды тождественны между собою и имеют в основании представление небесной воды, носимой и изливаемой тучами. Обряд напоенья бадняка изображает, вероятно, миф, соответствующий одной из форм индийского мифа, по которому Индра (=скандинавскому Тору, славянскому Перуну) пьет небесную воду, представляемую то молоком небесных коров (туч), то особенным напитком бессмертия (сома, амрита), имеющим, впрочем, тесную связь с молоком. Небесный огонь, изображаемый огнем, горящим на очаге, дает, как видно из приведенных выше обычаев, изобилие скота, пчел, плодов, а людям — счастие и благополучие.

Сербскому бадняку соответствует у германцев немецкий *Weinachtsblock, Winnachtsploech,* шведский *Julblock,* английский *Yule-log;* но особенно замечательно сходство упомянутых славянских обычаев с сохранившимися до сих пор

[3] *Полазник; полазити* кого, навестить.

во Франции — сходство, доказывающее, что эти обычаи древнее выделения славянского племени. Вечером накануне Рождества около Марселя старший в семействе выводит младшего из детей за двери дома, где сложено большое полено оливкового или другого плодового дерева, которое зовется *Calignaou*. Дитя трижды *поливает* вином это полено, причем произносит следующие слова:

Alegre, Diou nous alegre,
Cachofué ven, tous ben ven[a] и проч.

(то есть Soyons joyeux, Dieu nous rend joyeux, Il feu caché vient, tout bien vient). (Отсюда видно, что зажиганье нового огня, приносящего с собою всякие блага, представляется не рождением, как можно бы думать, а возвращением откуда-то.) Затем старик с ребенком вносят то полено в дом и кладут на очаг. В Перигоре* (Perigord) бадняк (la souche de Noël) бывает обыкновенно из сливового, вишневого или дубового дерева, и чем он больше, тем лучше. Во Вьенне** (Vienne) хозяин сам в присутствии домочадцев посыпает бадняк (tison de Noël) солью и поливает водою, затем кладет его на очаг, где он горит в течение трех дней праздника. Некоторые думают, что у них будет в следующем году столько цыплят, сколько посыплется искр из потрясенной головни рождественского полена. Другие кладут эту головню под кровать для предохранения себя от насекомых. Уголья и зола бадняка исцеляют болезни людей и скота, дают плодородие домашней птице и семенам, зола белит белье и предохраняет все хозяйство от несчастья. Сербскому обычаю обносить головню около ульев и оставлять в саду соответствует французский — обегать поля и сады с горящими соломенными факелами, обжигая мох на деревьях (la fête des brandons). Считают хорошим признаком, если рождественский огонь горит светло. Как и у сербов, la souche de Noël считается священным существом: кто сядет на это полено, тот наказывается известною болезнею (*furoncle*, слово сродное с *feu*), как и у нас: кто плюнет на *огонь*, у того *огник* выскочит. Очень важно, что в разных местах Франции сохраняют рождественскую головню и зажигают ее во время грозы [222, с. 118—119]. Это средство от громового удара основано, подобно множеству других народных

---

[a] «О, радость, Бог посылает нам радость, Рождественское полено приходит, и приходит все благо»*** (Пер. с провансал.— *Примеч. сост.).*

средств, на правиле similia similibus curantur[a] и доказывает связь бадняка с громом*.

Основываясь на подобном поверье о свечах, мы видим и в рождественских свечах образ небесного огня туч. В Славонии накануне Рождества, когда вся семья соберется к ужину, перед молитвою хозяин зажигает сначала большую восковую свечу, обернутую тканью, потом три меньшие. Большая свеча называется «jedinstvo», меньшие — «trojstvo». Свечи эти ставят в сосуды, наполненные пшеницею. После совершения обряда трое из домочадцев берут по одной из меньших свечей и гадают о своем долголетии по тому, чья свеча раньше потухнет. Большая свеча горит у католиков всю ночь, а у православных — до обеденной поры следующего дня. Рождественские свечи святятся потом в церкви «na svetlo Marije» — черта, подобно польскому названию одного из богородичных праздников днем *Najświętszej Panny Maryi gromnicznej,* указывающая на существование известного женского божества, имеющего отношение к грому. Во время посева эти свечи кладутся вместе с зерном в мешок, из которого сеют [158, с. 94—95].

У сербов во время молитвы перед обедом в первый день праздника каждый из челяди держит по восковой свечке. После молитвы хозяин собирает свечи в одну горсть, ставит их в сосуд, наполненный всяким зерном, потом тушит их этим зерном. Этим зерном хозяйки кормят кур, чтоб неслись хорошо [53].

В Малороссии местами во время ужина «на багату кутю» горит одна только восковая свеча, и больше свету в хате нет [85, с. 63].

Подобный сербскому обычай еще в прошлом столетии соблюдался в Швеции. За ужином накануне Рождества для каждого из присутствующих горела свеча. После ужина тушились все свечи, кроме свечей хозяина и хозяйки, которые горели всю ночь. Если одна из этих свечей гасла, то это предвещало смерть кому-нибудь из домашних [146, с. 593—594].

В противоположность обычаю *жечь* свечи накануне Рождества, «в Дессауском замке *не должно* гореть в этот вечер ни свечи, ни огня», то есть, по мнению Вольфа, в этот вечер следует *обновить* огонь, потушить старый и зажечь новый [222, с. 118—120]. На зажиганье нового огня указывает, по-видимому, и сербский обычай прятать вме-

[a] Подобное излечивается подобным (Пер. с лат.— *Примеч. сост.).*

сте с некоторою другою хозяйственною утварью и *кочергу (ватраль)* в то время, когда хозяин утром в бадний день отправится за бадняками [53]. Кочерга прячется, думаем, потому, что *скрылся,* не горит в доме огонь. Но если объяснение Вольфа и неверно, то, во всяком случае, *запрещение* жечь огонь указывает на отношение дня к огню и предполагает приведенные выше обычаи. Подобным образом, если в одних местах Германии говорится, что *не следует прясть* в течение 12-ти ночей от Рождества до Крещенья, а в других — что напряденные в это время нити имеют целебные свойства и что, стало быть, прясть *можно,* то и запрещение, и позволение одинаково указывают на отношение этих ночей к *прядущей* богине.

Связь свечи с громом видна из того, что как рождественская головня во Франции, так и страстная или *богоявленская* свеча в Малороссии зажигается во время грозы [124, т. 2, с. 21—22]. Свеча эта называется *громницею.* Предполагаем, что и здесь, как во многих других случаях, крещенские обряды тождественны с рождественскими, и потому от значения крещенской свечи заключаем к значению рождественской.

Заметим еще, что *громница* употребляется в Малороссии при благословлении молодых, что указывает на отношение грома к браку; зажженная громница дается также в руки умирающему, «щоб легше було конати» [Там же, с. 21].

2. В XVII столетии в Москве и по другим городам «в навечерие Богоявления Господня *кликали плугу*», то есть славили плуг*. У поляков местами есть обычай накануне Рождества класть на стол *чересло плуга* (trzosło pługowe), чтоб мыши и кроты не портили пашни [192, т. I, с. 15]. В Червонной Руси** кое-где накануне Нового года вечером ходят по хатам с *плугом* и, показывая вид, что орют, посыпают овсом и кукурузою. При этом поют:

Twoji woły, moji woły; — Hej, hej!
A w peredi dwa medwedi; — Hej, hej!
A w pryhoni dwi woroni; — Hej, hej!
W kolisnici dwi senyci; — Hej, hej!
Sij, rodysi, żyto, pszenyci,
Wszylaka pasznici! — Hej, hej!

[192, т. 1, с. 15]

Вероятно, что плуг и оранье относятся к подателю плодородия полей. За такого мы знаем громовника Илью, заменяющего языческое божество грома. Илья ходит по

земле именно около Рождества, об чем говорится в Малороссии при *засеванье* на Новый год:

Ходе Илья на Васыля —
У його пуга жытяная:
Де пугою махне,
Там жыто росте.

[78, с. 344]

Но, с другой стороны, и солнце есть божество земледельческое, посылающее урожай, и в его честь могли совершаться обряды с плугом. Однако первое предположение заслуживает предпочтения, потому что в приведенной галицкой песне говорится об оранье *медведями,* а медведь есть животный образ Тора-Тунара, который в некоторых местах Германии в этом виде является людям около Рождества [176, с. 238].

Трудно найти основания непосредственного сближения божества грома с медведем; но общее между ораньем и плугом, которые, как полагаем, посвящены грому, и медведем то, что как плуг *дерет,* рвет землю (таково основное значение слов *орать, рало, борона;* по скр. плуг (или кирка, лопата) — *гôдâрана̥,* собственно дерущий землю), так и медведь *дерет.* Санскритское название медведя по этому признаку, именно *р̥кша* (собственно портящий, то есть рвущий), греческое ἄρκτος, латинское *ursus* сохранилось и в славянском, хотя и с измененным значением: так как санскритское *р̥* в начале слова = славянскому *ру, ры,* а санскр. *кш* = славянскому *с* (ср. санскрит. *р̥кша,* славянское *лыс*), то санскритскому *р̥кша,* медведь = славянское *рысь,* литовское *lūšis,* рысь (а может быть, как думает Бопп, и литовское *lokys,* медведь). Подобным образом санскритское *вр̥ка,* волк (собственно разрывающий, режущий) в языке Вед значит вместе и плуг, а санскритскому *кôка,* волк, соответствует готское *hôha,* плуг [166, с. 353] и сербское *кука,* крюк и кирка. Малорусская пословица говорит, что нехорошо орать волком («вовка в плуг, а він к чорту в луг»), то есть отрицает связь представлений волка и плуга, а такое отрицание в народной поэзии почти всегда свидетельствует, что такая связь была в языке. Действительно, в сказках, как увидим, сохранилась память об оранье змеем, мифическое значение коего очень сходно со значением волка[4].

[4] В языке нередко сочетаются представления *быстроты* и разрыванья. Так, между прочим, в корне *ар,* от которого, с одной

Почему в приведенной выше галицкой песне вместе с медведями упоминаются вороны и синицы, это неясно.

Память о божественном происхождении плуга сохранилась в малорусском поверье, что сам Бог дал Адаму плуг, а Еве кужéлку*, когда высылал их из рая [72, кн. 3, с. 74]. Важнее для нас следующий рассказ: «В незапамятные времена послал Бог на народ козацкий страшного змея, опустошавшего край. Владетель той земли условился с чудовищем ежедневно давать ему на пожрание одного юношу, по очереди из каждого семейства. Через сто лет пришла очередь на царского сына. Напрасно весь народ предлагал взамен своих детей. Змей не согласился, и царевича отвезли на урочное место. Там явился царевичу Ангел, приказал бежать от змея и для облегчения побега выучил молитве «Отче наш». Царевич пустился бежать и бежал три дня и три ночи. Как только переставал он повторять слова молитвы, тотчас начинало его палить жгучее дыхание змея. На четвертый день, уже изнемогая от усталости, увидел он перед собою кузницу, где *св. Глеб и Борис ковали первый плуг* для людей этой страны; вбежал туда, а святые захлопнули за ним железные двери. Змей, когда ему не захотели выдать юноши, трижды лизнул языком двери, а за четвертым разом просадил язык насквозь. Тогда святые схватили его за язык раскаленными клещами, запрягли в готовый уже плуг и провели этим плугом борозду, доныне называемую змеевым валом» [201, с. 39—40]. Что этот рассказ в основных чертах передан верно, подтверждается его сходством с разнослови-

---

стороны, *орать*, с другой скр. *ара*, быстрый, и слав. *ор-ьлъ*. Отсюда связь *орла* и *оранья:*

Орел поле ізорав
И пшениці посіяв.

Та зоремо поле орлами,
Та засіемо жемчугами.
[60, с. 78—79]

Не в этом ли сочетании представлений быстроты и раздиранья следует искать основания сближению *мысли* (быстрой) и *оранья***?

Горе мое, горе, нещасная доля!
Выорала дивчынонька *мысленькамы поле,*
Карымы очыма та й заволочыла,
Дрибненькымы слизонькамы все поле зросыла...
[78, с. 274]

Впрочем, представления быстроты следует искать не в слове *мысль*, которое, вероятно, вместе с лит. *minslè*, загадка, относится к корню *ман*, думать, а в его синонимах***.

ями, известными из других источников. По Максимовичу, «князь *Борис* (один) все плуги ковал да людям давал», за что и великое почтение к святому князю земледельческого народа Украины [72, кн. 3, с. 74]. Причина, по которой Борису приписывается кованье плуга, может быть, та, что имя его поминается вместе с именем *Глеба,* которое рифмуется с *хлебом:* малорусское «На *Глеба* и Бориса за *хлеб* не берися» (то есть в этот день, 2-го мая или 24 июля, не следует «робить хлеба»; *хлебороб* — земледелец); галицкое «На Бориса и *Глеба* берися до *хлеба*» (о начале жатвы 24-го июля) [33, с. 251]; великорусское «На Борис и *Глеб* поспевает *хлеб*» [104, т. 2, кн. 7, с. 45]. В день Бориса и Глеба *грозных* бывают большие грозы, которые палят копны и людей, работающих в этот день (24 июля). Отсюда этот день в Тульской губернии известен под именем *Паликопны* [104, т. 2, кн. 7, с. 45; 118, т. 6, с. 47], как у малорусов день великомученика и целителя Пантелеймона — *Палія, Паликопы* (27 июля). Из всего этого заключаем, что святые Борис и Глеб заменили громовое божество, покровительствовавшее земледелию и сковавшее первый плуг для людей.

По другому малорусскому поверью, первый плуг для людей ковал *Кузьма-Демьян, Божий коваль* (одно лицо), когда великий змей, истреблявший род людской, вздумал напасть на него. Когда змей языком своим пролизал дверь в кузницу, тогда Божий коваль ухватил его клещами за язык, запряг в плуг и проорал землю от моря до моря. Те борозды лежат *по обе стороны Днепра* змеевыми валами. Великий змей в плуге все просился напиться воды из Днепра, а Божий коваль все погонял его, пока добрался до Черного моря, тогда уже пустил змея пить до воли; и как выпил полморя, то и расселся, и поползли из него малые змеи [72, кн. 3, с. 74]. С этим сравните белорусскую сказку*: богатырь отправляется побивать змея, *пожравшего* солнце, убивает его и, *разломавши его голову,* восстанавливает белый свет. Богатыря преследуют сначала дочери змея, потом сама змеиха с пастью от неба до земли, и он спасается в кузню к Кузьме и Демьяну за двенадцать железных дверей. Змеиха пролизывает эти двери, но кузнецы, схвативши ее за язык раскаленными клещами, убивают и прах развевают по ветру [7, т. 2, с. 100—103].

И здесь безмездные врачи и бессребреники Козьма и Дамьян стали кузнецами по причине звуковой близости имени *Кузьмы* со словами *кузня, кузло* (*ков*). Это один из множества примеров сильного стремления народа уподо-

блять чужое, осмысливать звуки непонятных слов, придавая им свое содержание, присоздавать к готовой внешней форме слов внутреннюю форму. Замечательно, что, как в одном из приведенных свидетельств является *один* кузнец Борис, так в другом — один Божий коваль *Кузьма-Демьян,* или, как называет его песня, *Кузьма Демьянович;* это предполагает существование мифа об одном боге-кузнеце. В одном малорусском сказании мы видели, что этот бог является один и один убивает змея; в другом белорусском победа над змеем разделена между богатырем и богом-кузнецом, причем богатырь ищет защиты у кузнеца; в третьем малорусском о богатыре вовсе не говорится, а является только царевич, спасаемый кузнецом. Эти разноречия заставляют думать, что богатырь и царевич — черты позднейшие, хотя и языческие, и что в первоначальных сказаниях одному кузнецу приписывалось и освобождение солнца из голов змея, и оранье змеем. Змей, как известно, есть индийское *вṛтра* (туча, покрывающая небо, скрывающая солнце), которому Индра раскалывает голову перуном*. Нашей змеихе соответствует мать Вритры, тоже убиваемая Индрою. Что до *оранья* змеем, то оно похоже на индийский миф, что Индра, освобождающий воды, которые держал в заключении змей (*ahи*), и проливающий их на землю, вместе с тем *роет русла для рек.* Это сближение было бы вероятно, если б мы были вправе принимать змеевы валы, идущие «по обе стороны Днепра», за берега самого Днепра. В случае тождества змеева вала и днепровского русла (что давало бы нам славянский миф о небесном начале Днепра и рек вообще) родились бы следующие вопросы: «Если выражение «Индра роет русла рек» понимать так, что Индра, освободивши воды, *тем самым* дает им волю прокладывать себе путь по земле, то каким образом русские сказки могли поставить событие, следующее за смертью змея, именно освобождение вод и рытье ими русел (=оранью), прежде этой смерти? Если же Индра сам лично роет русла для вод, то что будет значить в русских сказках оранье змеем, то есть тучею?» На эти вопросы можно бы отвечать удовлетворительно. Первоначально *рытье русел* и *убиение змея* — события, не следующие одно за другим, а одновременные и тождественные. В одной песне Ригведы говорится, что когда Индра поразил змея, то освобожденные воды полились, *«как по руслу», «по расколотому»* телу этого змея [176, с. 164]. Это следует, кажется, понимать так: Вритра или туча представляются в виде горы,

внутри коей заключены воды; молния рассекает эту гору (тучу, вритру) и образует ущелья, по которым изливаются на землю дождевые воды. Эти ущелья не что иное, как разрубленное тело Вритры. Когда небесное событие перенесено на землю и бог, бороздящий тучи, стал покровителем земледелия, бороздящим землю, то могло случиться, что этих борозд почему бы то ни было (например, по причине святости земли, по причине представления ее женщиною, находящеюся не во вражде с Перуном) нельзя было назвать телом змея. Но связь представлений змея и оранья (разрыванья, рассеканья) существовала еще и требовала восстановления, то есть определенного места в новом мифе, и вот это восстановление совершается таким образом, что миф заставляет бога орать змеем.

Индра и Тор как податели плодородия покровительствуют браку и семейной жизни. Тор является на свадьбы. Его молот играл важную роль при брачных обрядах*. У славянского бога-грома был тоже *молот* — одна из причин, почему этот бог стал кузнецом**.

О Кузьме свадебная песня говорит, что он *кует* свадьбу:

Около двора, около Агафоныча,
Пролегало там три ступеньки
Что ли торныя дороженьки,
Как по первой ли по стеженьке,
По той ли торной дороженьке,
Там шел сам Иисус Христос
Со всеми со апостолами.
По второй ли по стеженьке,
По той ли торной дороженьке,
Там шла Мать Пречистая.
Как по третьей ли по стеженьке,
По той ли торной дороженьке,
Там *шел сам Козьма-Демьян*
На свадьбу Агафоныча.
«Ты святой ли ты, Козьма-Демьян,
Да Козьма ли ты Демьянович!
Да ты *скуй ли* ка *нам свадебку*».

[118, т. 2, с. 448]

Этою связью кованья и брака объясняется, почему подблюдные песни о кузнеце предвещают богатство и свадьбу:

Идет кузнец из кузницы, слава!***
Шубенка на нем худенька:
Одна пола во сто рублей,
Другая пола в тысячу,
А всей-то шубенке цены нет,

Цена ей у царя в казне,
У царя в казне, в золотом ларце.
[107, т. 3, с. 71—72]

Идет кузнец из кузницы, слава!*
Несет кузнец три молота.
«Кузнец, кузнец! ты скуй венец,
Ты скуй венец и золот, и нов,
Из остаточков золот перстень,
Из обрезчиков булавочку,
Мне в том венце венчатися,
Мне тем перстнем обручатися,
Мне тою булавкою убрус притыкати».
[118, т. 7, с. 153]

Отношение Кузьмы к браку, с одной стороны, и к грому, с другой, подтверждается следующим: в Пензенской губернии 1-го ноября, в день святых Кузьмы и Дамьяна, празднуются Кузьминки, исключительно девичий праздник, на котором во время угощения поют:

Полно, полно нам, девушки,
Чужо пиво пити!
Не пора ли нам, подружки,
Свое затевати,
[118, т. 6, с. 64]

то есть не пора ли затевать свою свадьбу; питье пива или вина есть в славянских песнях символ любви и брака (наст. изд., с. 292—295). В других местах Великороссии в тот же день совершаются обряды с курами и петухами — птицею, имеющею тесную связь с огнем, громом и, как увидим ниже, браком: справляют *курьи именины,* дарят родным кур *на красное житье,* убивают *кочета в овинах* [104, т. 2, кн. 7, с. 65].

У немцев и у нас Масляная так сходна в обрядном отношении с Рождеством, что может рассматриваться как продолжение рождественских праздников (der Zwölften). Так, у немцев и на рождественских праздниках, и на Масляной те же обрядные яства, те же запрещения прясть и посещения домов тою же прядущею богинею (Frau Herke, Wulle, Holle) [107, с. 370—371]. Так, рядом со свидетельствами об отношении плуга к Рождеству можем повторить изъяснения о хожденье с плугом на Масляной. На Рейне, во Франконии и других местах молодые люди собирают взрослых девиц (Dantzjunckfrauen), запрягают их в плуг и везут музыканта, сидящего на плуге и играющего, в воду; в других местах возят *огненный плуг* (ein feürinen Pflüg mit einem meisterlichen darauff gemachten Feür angezündet), пока он не рассыплется вдребезги. По другим известиям, молодые люди, идущие за плугом, *сеют*

сечку и стружки, девиц, запряженных в плуг, заставляют откупаться, «как бы в наказание за то, что до Масляной они не вышли замуж» [146, с. 242—243]. Может быть, *колодки* (пол. *klocki*), которые в Малороссии и в Польше в конце Масляной или в начале Великого поста привязывают холостым мужчинам и незамужним женщинам, тождественны с этим плугом; но если это и не так, то все же приведенные немецкие обряды имеют важность и для славянской мифологии. Хожденье с плугом на Рождество в Червонной Руси имеет целью плодородие земли, на что указывает припев: «Сей, родися жито!» и проч.; соответственно этому хожденье с плугом, запряженным девицами, могло иметь целью плодородие браков. В славянской поэзии *земля, роля** (resp. дорога, ткань) — символ женщины, *орать землю* (resp. ходить по дороге, carpere viam, по старинному выражению, *пути касатися* или *въ путь касатися,* собственно рвать дорогу) — носить, рвать платье — символ любви и брака (наст. изд., с. 372—376). Отсюда плуг — символ оплодотворяющего начала. Выше мы предположили, что первообраз оранья змеем есть громовая стрела, раздирающая тучу, то есть громовое божество, поражающее змея. Это объяснение неприложимо к плугу как символу плодородия и брака, но указывает на то, что и так понимаемый плуг имеет в основании то же небесное явление грозы, но представляемое уже не битвою, а браком громового божества и тучи, замененной при дальнейшем развитии мифа землею. Подобный индийский миф мы увидим ниже.

Сообразно с этим можно объяснять и *кованье свадеб.* В позднейшем сказании бог, кующий свадьбу, кует ее не для себя, а для людей. Но как бог, кующий плуг,— символ брака, так и кующий свадьбу первоначально сам тождествен с женихом. На это указывают следующие стихи серб. песни:

Злату ħе се куюнђиjа наħи,
И мени ħе мой суђеник доħи,
[50, т. I, с. 376]

где кузнец — символ суженого.

3. Из вышесказанного заключаем, что языческий праздник, совпавший и слившийся с Рождеством и близкими к нему христианскими праздниками, был посвящен, между прочим, божеству огня — грома, подателю плодородия полей, богатства, покровителю брака, имевшему, вероятно, отношение к смерти. Это божество могло на-

зываться Перуном, но могло носить и другое имя — *Сварога,* который в известном месте Ипатьевского списка Несторовой летописи заменяет кузнеца Гефеста, установившего закон «женамъ за единъ мужъ посягати», и называется отцом Дажь-бога — солнца*. Кроме этого божества, рождественские обряды и песни указывают на другое мужеское, к которому мы теперь переходим.

Первый день Рождества называется у сербов *Божић,* то есть сын Божий. Судя по некоторым данным, *Божић* есть лицо не вполне христианское: оно приняло некоторые черты мифического существа, которое тоже могло называться Божичем. Начнем с наиболее шатких указаний на это.

В. С. Караджич говорит, что слышал в детстве колядку, в которой просят «да им краве буду млиjечне, да намузу пун кабао млиjека»:

Да окупам, коледо!
Малог бога, коледо!
И божића, коледо!
[53]

Конечно, *и* может быть здесь плеонастическое, но может быть, и нет. В последнем случае *малый бог* отличается от *божича;* союз указывает на неполное их слияние. Купанье новорожденного бога в молоке небесных коров, замененных потом земными, может быть чертою чисто языческою. О праздновании *рождения* языческого божества говорит и великорусская колядка:

Уродилась коляда
Накануне Рождества.
[118, т. 7, с. 57]

Если, что вероятно, слово *коляда* не славянское, то оно заменило другое, более древнее название.

Не менее двусмысленны следующие места сербских колядок:

...ћемо Бога молити
За *старога* за бадњака,
За *младога* за божића.
[50, т. I, с. 88]

...Врн' се натраг, стара маjко,
Ево су ти гости дошли,
Добри гости, колеђани,
Коjи оде, Бога моле
За *старога* за бадњака,
За *младога* за божића.
[Там же, с. 88]

Может быть, Божич назван молодым столько же потому, что празднуется его рождение, сколько и потому, что он бог *новый,* по отношению к *старому* бадняку, богу языческому. Может быть, песня, различая два периода религиозного сознания, в то же время своеобразно их смешивает. Но есть и другая возможность, что бадняк и божич названы старым и молодым как отец и сын. В странной мысли «молить Бога (христианского) за бадняка и божича» — очевидное смешение понятий. Это смешение дает перевес второму предположению, что божич как божество языческое ставится здесь на одну доску с бадняком. Христианский Бог стоит неизмеримо высоко над человеком, не разделяет ни людских радостей, ни страданий, и потому, с христианской точки [зрения], невозможно молиться одному лицу Божественной Троицы за другое. Но языческие боги участвуют в положении человека. Этим объясняется сохранившееся еще в средне-верхненемецкой поэзии сопоставление человека и бога: «*Gote unde mir* willekomen» (потом *Got* становится только усилением местоимения: «sit *mir-gote* willkomen)», «знаю я и Бог», «я и Один», «жалуюсь вам и Богу» и проч. [146, с. 15—16]. Подобных славянских выражений меньше; кроме выражений «иди с Богом», «Бог с тобою!», укажем на следующие: малорусское «*Прошу Бога и вас,* вся чесна громадо, на хліб, на сіль та й на весільля» [127, с. 47]; сербская свадебная песня:

Куд нам пође ђувегија, виде ли га ко?
Видио га домаћине и Господин Бог.

При повторении этого двустишия вместо *домаћине* поются названия всех поезжан: *првиjенче, стари свате* (зват. пад. вместо именительного), *кум венчани* и так далее; все эти лица вместе с богом видели, куда пошел молодой [50, т. I, с. 71—72]; ср. также: «С вами дошла свака срећа и сам Господ Бог» [Там же, с. 45] и несколько подобных мест*. Языческие боги, как известно, подвержены сну, болезни, опасности, смерти (ср. [146, с. 307]), и потому понятно, что двоеверный человек может молиться христианскому Богу за своих прежних богов. В подтверждение этого укажем на довольно обыкновенное заключение малорусских колядок:

Да бувай здоров и в вику довгый,
Не сам собою, з своею жоною,
З усим родом, з Господом Богом,
З Исусом Хрыстом, з Святым Рожеством.
[78, с. 330]

Та бувай здорова, девко Орынко,
Не сама собою, з отцем, з ненькою,
И з мылым Богом, и з усим родом.
([78, с. 330]. То же: [Там же, с. 336, 341, 343—344; 192, т. I, с. 11])

Буквальный смысл второго места: «Будь здорова, но не одна, а с отцом, матерью, милым Богом и всем родом»,— решительно не позволяет придавать здесь поздравлению такой смысл, какой оно теперь имеет, какой, например, в поздравлении: «Будьте здоровы з багатым вечером, з Меланкою!» (31 декабря), то есть желаю вам здоровья по случаю сегодняшнего праздника! Поэтому мы понимаем приведенные места буквально и видим в них остаток обычая славить не только хозяина с семьею, но и богов. Желание благополучия «тебе и Богу» некоторым образом соответствует христианскому: «Да приидет Царствие Твое!»

Что Божич есть светлое, солнечное божество, это можно видеть из следующего: «На неким местима (као по Босни и по Херцеговини) *сјачу* на Божић, т. је., домаћин рано ујутру виче: «*Сјај, Боже и Божићу,* нашему или нашој (по имену свијем укућанима редом)!» [53]. Это «Свети, Боже и Божићу, нашему такому-то» имеет, очевидно, смысл поздравления: от света богов зависит благополучие людей. Если *бог* не есть здесь христианская вставка и если под ним следует разуметь бадняка, то нужно будет предположить, что и бадняк имеет отношение к светлому, ведрому небу, подобно Индре (прогоняющему ночную тень, открывающему лицо солнца или *производящему* солнце, небо, зарю) и Тору [176, с. 139—143].

Сербскому обычаю *сякати* на первый день Рождества соответствует малорусский припев «*Щедрик-ведрик*», имеющий, по-видимому, тот же смысл, что и «сяй, Боже!», и обрядная речь при посыпанье на Новый год: «Роди, Боже, жито, пшеницю! У поле *ядро,* а в доме *добро*!»[5] Заметим параллелизм в последнем выражении: *ядро,* как и сиянье Божича, имеет переносный смысл добра, блага. Что касается до того, что *сякают* на первый день Рождества,

[5] Может быть, слова *вёдро* и *ядро* — одного корня. Влр. *вёдро,* ясная и теплая погода, чеш. *vedro,* жар, серб. *ведар* (постоянный эпитет неба: «ведро небо»), ясный, подходит к скр. *вйдhра,* ясный, чистый, прозрачный, хотя скр. *й* заставляет ожидать славянское *и,* а не *е.* По Боппу, *вйдhра* — из предлога *вй* и глагольного корня *идh* с суффиксом *р* (корень *идh* = *индh,* зажигать), откуда могло пойти слав. *ядро* (= *ведро*), если оно имело в начале ѩ. Ср. старинное *яд-но,* жжение.

а *щедруют* под Новый год, то это разница несущественная. Сходство обрядов, совершающихся от 4 декабря до 6-го генваря (как увидим, даже в течение большего времени), заставляет думать, что зимний языческий праздник продолжался несколько дней или же (что кажется менее вероятным), если этот праздник был однодневный, — что он распался на несколько частей, приуроченных к нескольким христианским праздникам, но сохраняющих первоначальное сходство. Так, обычай *колядовать,* то есть славить на Рождество, и *щедровать,* славить под Новый год, до того сходны, что различаются не всем южнорусским племенем: *«щедрый вечер»,* припев малорусских щедровок, у карпатских горцев относится и к колядкам (в которых общий, и украинский, и галицкий, припев есть: «Святый вечер)», откуда видно первоначальное тождество *святого* и *щедрого* или *багатого* вечера. У поляков и колядки, и щедровки с полным основанием носят одно имя *kolędy*.

В сербской колядке встречаем место:

Божић баје по свем свету,
По свем свету по овоме,
[50, т. I, с. 88]

в котором слово *бајати* не может значить ни чаровать, заговаривать, как в сербском, ни говорить, как в русском и других славянских наречиях, но очень удобно может значить *светить:* Божич светит. Такая догадка не произвольна, потому что корень *bhâ,* подобно многим другим, первоначально соединял значения света и речи, из коих славянские наречия сохранили в настоящее время только последнее, а санскрит — только первое. Производный от *bhâ* славянский корень *бас* имеет оба значения: первое — в *баса* — краса, *баской* и проч. (значение красоты предполагает значение света), второе — в *бахарь,* говорун, рассказчик. Сербское *бах-орити,* заговаривать, *бас-ма,* заговор, рус. *бас-ня.* Областное великорусское *басить,* говорить красно, лечить и др. Можно, конечно, отнести слова *баса* и другие того же основного значения к скр. *bhâ,* светить, а *бас-ня, бах-арь* к корню *bhâш,* говорить, потому что и скр. *ш* и *с* = слав. *с;* но от этого дело не изменится, потому что и *bhâш,* и *bhâс* — только видоизменения одного и того же корня.

Накануне Божича (Рождества) поют:

Божић, Божић бата
На обоја врата,
Носи киту злата,

Да позлати врата
И обоjа побоjа (то есть подвоя, половинки двери).
[50, т. I, с. 89]

Божич стучится в двери, несет *киту* (букет?) золота, чтоб позолотить ворота и створчатые двери. Чтоб понять это, следует заметить: а) И в наших, и в немецких сказках дары светлых богов — золотые, и вообще золото находится в теснейшей связи со светом, так что выражение «Божич *позлащает*» значит то же, что и «Божич сияет или бает». б) У всех почти славянских племен есть пословицы, говорящие, что *солнце приходит* к воротам и освещает их: сербская «Доħ' ти сунце и пред наша врата»; хорутанская «Razsvetli se sonce in na vratih mojih»; польская «Będzie i przed naszemi wrotami słońce»; малорусская «Блисне сонце и в наше віконце», то есть «Будет и на нашей улице праздник». Ту же мысль изображает хорутанский обычай ставить на *воротах* медный крест в звезде за всякого женатого члена семьи — обычай, известный и многим русским: этот крест называется *sončec* или *sonček* и выставляется на другой день свадьбы с обрядом, называемым посвящением, *posvečilo*. Из этого обычая мы заключаем, что солнце приходит к воротам и приносит счастье не только на Рождество, но и во время (а не после) свадьбы*.

В одной грамоте царя Алексея Михайловича (1649 г.) говорится, что «на Москве наперед сего... в навечерии Рождества Христова *кликали* многие люди *Каледу* и *Усень*, а в навечерии Богоявления Господня *кликали* (славили?) *плугу»*. Теперь во многих великорусских губерниях *Авсенем* (иначе *Говсень* (рязан.) или *Таусень* (симбир.), *Бауцень* (?)) называется уже канун Нового года. Слово *Авсень* сближают с *овес* на том основании, что посыпают на Новый год преимущественно овсом и овсом же дают славильщикам [107, т. 2, с. 103; 118, т. 7, с. 110]; но это совсем неверно. В слове *ов-ьсъ* звук *с* принадлежит суффиксу (ср. лит. *av-iža* (употребительное только во множественном числе *avižos*), лат. *av-ena*), тогда как в слове *ус-ень, авс-ень с* относится к корню *ус,* скр. *уш,* жечь, ur-ere, от которого лит. *auš-ti,* светать (и в переносном значении: *pavasaris išaušta,* рассветает, начинается весна), *auš-ra,* утренняя заря, то есть зарево, предшествующее солнцу, и звезда, санскритское *ушас,* заря, утро, греч. ἠώς, ἕως, лат. *aur-ora* (*r* из *s*). Корень *уш* имеет другую форму *вас,* которую находим, между прочим, в слав. *весна,* скр. *васанта,* то же, лит. *vas-ara,* лето. Отсюда понятно, почему день солнечного поворота

на лето (рождения солнца?) и само солнце могли называться Усенем*.

Как Божич приходит к воротам, так и Усень подъезжает, заходит в дворы:

Ехали бояре,
Сосну срубили,
Дощечки пилили,
Мосточек мостили,
Сукном устилали,
Гвоздьми убивали.

Ой Овсень! Ой Овсень!
Кому ж, кому ехать
По тому мосточку?
Ехать там Овсеню
Да Новому Году.
[107, т. 2, с. 111]

В одной малорусской песне мощенье мостов есть символ ожиданья:

Ой *мостіте мости* з зеленої бpocті**!
Сподівалась свого батенька та до себе в гості.
Неділя минає, батенька немає,
Журба мене з ног валяє, а ніхто не знає и т. д.

Впрочем, мощенье в великорусской колядке может быть темным воспоминанием о небесном мосте, по которому боги сходили на землю:

Ой Овсень! Ой Овсень!
Походи, погуляй
По святым вечерам,
По веселым теремам!

Ой Овсень...
Ты взойди...
К Филимону на двор...

Как в средине Москвы
Здесь *вороты красны,*
Вереи все пестры.
Ой Овсень!..

Филимонов весь двор
Обведен, затынен
Кипарисным тыном.
Ой Овсень!..

Филимонов-то тын
Серебром обложен,
Позолотой увит и т. д.
[107, т. 2, с. 111—112]

Как в сербской колядке ворота позолачиваются, украшаются солнцем, так и здесь, по-видимому, красота двора есть только следствие его посещения светлым богом, отблеск небесной красоты. Эта мысль и в описании роскошного убранства теремов в былине про Соловья Будимировича:

Хорошо в теремах изукрашено:
На небе солнце, в тереме солнце;
На небе месяц, в тереме месяц;
На небе звезды, в тереме звезды;
На небе заря, в тереме заря —
И вся красота поднебесная.
[42а, с. 6—7]

Некоторые другие песни, в которых далее развивается то же побуждение, приведем ниже; здесь же выпишем песни, доказывающие, что боги посещали, как гости, дома смертных. Кстати, сравните пословицу: «Гость в дом, Бог в дом». Сравните также орлов. и псков. выражение «боги ходят» об образах, приносимых на дом.

Великорусская колядка:

Пришла Коляда
Накануне Рождества;
Мы ходили, мы искали
Коляду святую
По всем по дворам,
По проулочкам.
Нашли коляду
У Петрова-то двора и проч.
[107, т. 2, с. 68]

Колядка карпатских горцев, в которой удивительно стройно сливаются побуждения языческие и христианские: сначала славятся прежние боги, потом отрицается их могущество и над всею природою ставится Бог христианский:

Ци дома бываш, пане господарь?
Твои ринойки[6] позамітани,
Твої столойки понакрывани,
За твоїм столом трої гостейки,
Гостейки трої, не єднакії:
Один гостейко — светле сонейко,
Другий гостейко — ясен місячок,
Третій гостейко — дрібен дождженко.
Сонейко гварит: «Нїт, як над мене,
Як я освічу гори, долини,
Церкви-костели и всї престоли».

---

[6] *Ринка*, скамья.

Ясен місячок: «Ніт, як над мене!
Як я освічу темну нічейку,
Возрадуются гості[7] в дорозі,
Гості в дорозі, волойки в возі».
Дробен дожджейко: «Ніт, як над мене!
Як я перейду три рази на ярь,
Три рази на ярь місяця ярця[8],
Возрадуются жита, пашници,
Жита, пашници, всі яриниці».

Ніт як над тебе, великий наш Боже!
Ти кажеш місяцю· «Світи всему світу!»
Ти кажеш сонейку: «Світи всему світу!»
Ти кажеш дожджейку: «Мочи суху землю!»
Роди, Боже наш, жито, пшеницю,
Жито, пшеницю, усяку пашницю!
Бувай здоров, пане господарь! и проч.
[59а, с. 29—30]

Галицкая колядка приводит в связь домашнее счастье человека с посещением богов:

Iszow, perejszow misiac po nebu;
Ta strityw sia misiac z jasnoju zoriju.
Oj zorja, zorja! de w Boha buła?
De w Boha buła — de majesz staty?
— De maju staty? U pana Iwana,
U pana Iwana, ta na jeho dwori,
Ta na jeho dwori — ta u jeho chati.
A u jeho chati, ta dwi radosty:
Perszaja radost': syna żenytv,
A druha radost': doczku oddawaty.
[192, т. 1, с. 10]

В польской колядке говорится только о Христе и христианских святых, но сохранена черта, по-видимому, очень древняя: небесные гости пользуются земным гостеприимством и пируют с людьми:

Na śród dworu jawor stoi, — hej Leluja! *
Na jaworze złota rzęsa,
I przylecieli rajskie ptaszęta,
I obtrzęśli złote, złote rzęsy,
I wybiegła nadobna dziewczyna,
I rozpuściła swój biały fartuszek,
I pozbierała złote rzęsy,
I skoczyła do złotniczeńka:
«Złotniczeńku, rzemieślniczeńku!
Ulij że mi złoty kubek!»
— Któż ci się będzie z niego napijał?
— Sam Pan Jezus z Aniolami,

---

[7] *Гость,* купец.
[8] *Ярець,* май.

I Maryja z dziewicami,
Ṅadobna dziewczyna z kawalerami. Hej Leluja!
[191, с. 5]

На такие же благодатные посещения указывают свадебные песни:

Ой иде Маруся на посад,
Зострича іи Господь сам —
Ой из долею щаслывою,
Из доброю годыною.
[78, с. 144]

Чы чуетесь, коныченькы, на сылу?
Чы пидвезете княгыню
Да пид тую гироньку крутую,
Да у тую церковку святую?
А у тый церковци *Святый Спас,*
Винчав диткы-однолиткы в Божій час.
[78, с. 167]

Stupy, Bożońku, z neba!
Teper że tia nam treba,
Zaczny nam wisilajko,
Na nasze podwirajko,
Tychoje, wesełoje,
Aby buło szczasływoje.
[192, т. 1, с. 66]

Błohosławy, Bożeńku,
I ty, rydnyj bateńku,
Preczystaja maty!
Stupy do nas chaty
Wisile zaczynaty...
[Там же, с. 93]

4. Животные, посвященные тому самому солнечному божеству, о котором говорено выше, то есть животные, в образе которых представлялось это божество до своего очеловечения, были: кабан, бык, олень, что выводим из следующего.

а) Свинина в разных видах есть одно из непременных обрядных кушаньев на Рождество, Новый год и Крещенье. У сербов к Божичу колют поросенка, который называется *божура, божурица* или в других местах, равно как и у хорватов,— *заоблица*[9]. На связь Божича с поросенком

[9] *Заоблица* (по юго-западному, «*бравче* цијело с главом испечено, или само одрто за таково печење» [53]. *Бравче,* ovicula, но *брав бравац* то же, что *вепар.* У хорватов *облица* — «крме од године», годовалый поросенок.

указывают следующие припевки: после «Варина дня» (Варварина дня, 4 декабря) поют:

Поручује варица Божићу:
«Да јој рошље од прасца ножицу,
Да зачини варицу шеницу».
[53, с. 54]

На Божич поют:

У Божића три ножића:
Једним реже заоблицу,
Другим реже кобасицу,
Трећим реже чесницу.
[50, т. 1, с. 89]

У хорватов в обычае на Рождество, воротившись от обедни, которая начинается в полночь, разговляться печеными *колбасками.* На Богоявленье за завтраком непременно должна быть голова, а местами и стегно, *рождественской* заоблицы, а также и пол рождественского хлеба и выдолбленный сыр, из которого пьют вино. Крохи всего этого дают есть скоту, а лопатку или другую кость заоблицы бросают в сливняк [158, с. 105], что говорит о священном значении этих яств и об их отношении к подателю плодородия скота и деревьев.

В Малороссии щедруют:

Щедрик-ведрик!
Дайте вареник,
Грудочку кашки,
Кільце ковбаски!

В великорусских авсенных песнях и колядках:

Свиные ножки в печи сидели,
На нас глядели и проч.
[118, т. 7, с. 53]

Дедка свинушку убил,
Дедка *беленькую,*
Спинку пегенькую.
Ай да Божья коляда!..
([118, т. 7, с. 48.] Ср. [Там же, с. 112, 119, 121]).

У поляков и чехов колядовщики тоже просят колбас [191, с. 10; 212, т. 1, с. 299—300].

Во многих местах Германии подают на Рождество свиную голову. В Англии эта голова украшалась лавровым листом и *розмарином* (растением, имеющим связь с браком и рождением и посвященным солнечному богу Фро) и подавалась на стол особенно торжественно, с песнею

[212, т. 1, с. 104, т. 2, с. 112]. Как кости (или рог) заоблицы дают плодородие деревьям и здоровье скоту, так в Германии изображения кабана, делаемые на Рождество из теста, сохраняются до весны ради плодородия полей; весною часть их кладут в семена, приготовляемые для посева, часть дают в ячмене рабочим лошадям, а часть работникам, ходящим за плугом [212, т. 1, с. 105][10].

В некоторых местах Великой Руси свиная голова есть кушанье, необходимое и за *свадебным* столом. В Нерехотском уезде Костромской губернии пир на третий день после свадьбы называется красным столом. Между прочими кушаньями ставят тогда и целую вареную *свиную голову* [40, с. 26]. В Саратовской губернии на другой день после свадьбы в доме жениха бывает для родителей невесты, называемых *гарными* гостями, и других гостей *гарный стол* или просто *гарны*. После многих других кушаньев тут подают *свиную голову,* обряженную *красными* лентами [118, т. 2, с. 364][11]. Очевидно, кушанье это появляется не случайно, а по обычаю. Красный цвет лент есть цвет солнца.

Связь приведенных обычаев с солнцем доказывается тем, что у германцев кабан был посвящен и приносился в жертву солнечному богу, сканд. Фрейру = нем. Фро. Из самого имени этого бога можно видеть, что он прекрасный, ласковый господин (др.-нем. *frô,* господин). Он бог мира и любви; он посылает дождь и *солнечный свет,* плодородие и мир. Его кабан с золотою щетиной (gullinbursti) *освещал ночь, как день,* и с быстротою коня вез колесницу своего бога. Этот кабан как символ бога Фро изображался на шлемах (Eparhelm = Frôhelm). Гримм приводит весьма важное, хотя не совсем ясное, свидетельство, связывающее Фро и кабана с Рождеством и плугом: в Голландии в ночь на Рождество ходит по земле «Derk met den beer» (Dietrich mit dem Eber[a]): в это время прячут под навес все земледельческие орудия, чтоб не потоптал их кабан и не сделал бесплодными [146, с. 191—194]. Выше мы упоминали о том, что прятанье разных предметов указывает на связь этих предметов с теми мифическими лицами, от которых их прячут. Та-

---

[10] У лужичан тоже пекут кабаны из теста. См. [212, т. 1, с. 119].

[11] Слово *гарный* в выражении *гарный стол* соответствует слову *красный* в другом названии того же стола. Может быть, *гарный* сохранило здесь затерянное в Малороссии значение *красный?*

[a] Дитрих с кабаном* (Пер. с нем.— *Примеч. сост.*).

ким образом, и из приведенного известия видна связь кабана и плуга, основанная на том, на чем и сближение медведя и волка с плугом, то есть на общем плугу и кабану представлении *рытья.* Но трудно понять связь кабана как животной формы плуга, *роющего* землю, с солнцем. Нужно, кажется, допустить, что или вышеупомянутый Дерк с кабаном не есть Фро, или что Фро, выделившись из другого, более древнего божества, совмещавшего в себе свойства и солнечного бога, и бога, проявляющего себя в грозе, сохранил некоторые признаки грозного бога, между прочим *рытье* (тучи или земли). Кабан посвящен и другому светлому божеству, Бальдеру (сканд. *Baldr,* др.-нем. *Paltar* и *Phol,* аглс. *Bäldäg, Beldeg*), который, по Гримму, соответствует известному нам только по имени слав. *Бел-богу* [146, с. 948, 975]. За Фро или Бальдера принимают того всадника на свинье, который встречается в нескольких немецких сказках [222, т. 2, с. 407 и след.]. У нас, быть может, след представления солнечного бога верхом на вепре сохранился в следующей авсенной песне:

...Мосты мостить.
Кому мостами ездити?
Царю государю.

«Если же,— говорит издатель,— вместо слов «царю государю» говорят «молодцу удальцу», тогда прибавляют:

На чем ему ездити?
На сивенькой свинке.
Чем погоняти?
Живым поросенком.
[118, т. 7, с. 118]

Может быть, теперь эта езда на свинье не имеет для поющих серьезного смысла, но первоначально этот молодец на свинке, которому мостят мосты, как Авсеню и царю, мог сам быть Авсенем.

По тюрингенскому поверью, кто накануне Рождества ничего не ест до ужина, тот увидит маленького золотого поросенка [146, с. 45][12]. В Швабии в это же время видят белого поросенка с золотою цепью на шее [222, т. 2, с. 412]. У чехов есть такое же поверье, что кто постил на Щедрый вечер, то есть сочельник, тот в этот вечер увидит золотое порося. По словацкому поверью, на Рождество

[12] Гримм объясняет это поверье только тем, что с давних пор в этот день поросенок был последним кушаньем за ужином.

(то есть на сочельник?) видно, как это порося бегает по вершинам стрех. Дети называют солнечный отблеск в зеркале — «zlaté prasátko». В чешской детской игре «v zlaté prase» бросают вверх золотое порося, то есть круглый кусок дерева, и при этом кричат: «Na nebi zlaté prase netrpíme, toliko na zemi». В словацкой игре того же названия прячут золотое порося, как в Чехах — золотой перстень [150, с. 11—12][13]. Если на основании связи кабана с Божичем и Фрейром принять этого кабана за символ солнца, то нужно будет видеть в золотом или белом поросенке *недавно родившееся* солнце. В чешской игре как бы призывается это солнце-порося на землю. Словацкая игра, как думает и Ги нуш, символически изображает, что солнце скрыто (до своего рождения на Рождество).

б) Некоторые косвенные доказательства того, что солнце представлялось быком, приведем ниже. Здесь укажем только на малорусскую загадку, в которой день назван волом, а ночь — коровою: «Лисий віл усіх людей зъів, чорная корова усіх людей поколола» [5, с. 21], то есть день пробуждает, а ночь усыпляет людей. Об отношении быка к Рождеству свидетельствует червоно-русский и польский обычай наряжать человека *туром* и ходить с ним колядовать или же славить в мясоед [191, с. 2, 16; 192, т. 1, с. 2]. Этот обычай, указывающий на посещение домов животным образом божества, дополняется следующим галицким: «На первый день Рождества гадают по первому гостю о будущем счастье или несчастье всего дома и потому стараются еще до прихода гостей ввести в избу *скотину* (теленка?), которая, говорят, *приносит с собою счастье»* [192, т. 1, с. 1]. Стало быть, скотина как образ божества есть первый, самый желанный гость. То же сочетание мыслей о первом госте, боге и скоте видно в чешском поверье: «Если первый гость на первый день Рождества мужчина, то корова приведет в этом году бычка, а если женщина, то теличку» [212, т. 2, с. 389].

У чехов накануне Рождества говорят детям: «Если весь день будете постить, то ввечеру, когда появятся на небе

[13] Не понимаем, относится ли следующее известие у Гануша к словацкой игре или к поверью о появлении золотого поросяти под Рождество: «Кто видит золотое порося, тот говорит, что для того, чтобы найти его, нужно перейти море и сплести золотую веревку». Гануш принимает эту веревку за нить судьбы, которую прядут судицы. Это требует доказательства, но несомненно, что *море* есть небесное море облаков и что, значит, золотое порося является на небо.

звезды, увидите между ними *золотое теля* и золотых поросят»[14]. Это известие, равно как и приведенные выше о золотом поросенке, подкрепляет предположение, что *рождение* Божича и Коляды следует понимать как рождение языческого, солнечного бога. Данные, из которых создан миф о рождении солнца зимою, когда солнце поворачивает на лето, очень хорошо сохранились в славянском языке и народной поэзии.

Из значительного количества слов видно, что, по взгляду языка, *жизнь* (довольство, богатство, счастье, здоровье) и *бодрствование* есть *свет, огонь,* а, наоборот, *смерть* (несчастье, бедность, болезнь) и *сон* или *дремота* есть *мрак* (мерцанье, слабый свет). Отсюда ежедневный восход солнца есть его рождение:

...Кад ме будиш, у очи ме љубиш:
«Устани, срце, *родило се сунце!*»
[50, т. 1, с. 229]

Сараните лиjепу девоjку,
Откуда се jасно сунце рађа,
[50, т. 3, с. 521]

то есть лицом на восток. Закат солнца есть его смерть, откуда сравнения умирающих людей с заходящим солнцем. Так, например, жена причитает над убитым мужем:

Мой Дамjане, моjе jарко сунце!
Лепо ти ме беше обасjало,
Ал' ми брже за горицу зађе.
[50, т. 1, с. 406, т. 3, с. 495—496]

Сила такого взгляда на закат солнца как на его смерть такова, что обыкновенные слова для заката: *заходить, садиться* — получают значение погибели, смерти. Эти слова могут поэтому обидеть солнце и должны быть заменяемы другими: «Србли кажу, да сунцу на ваља рећи *зађе,* нити *седе,* него *смири се,* jер кад му се рече *зађе,* онда оно *рече:* «зашао па не изишао!», а кад му се рече *сjеде,* онда оно рече: «сео, па не устао!», а кад му се рече *смири се,* онда оно рече: «смирио се и ти!» [53, с. 695]. Заход солнца есть его

[14] У чехов на первый день Рождества родители, возвращаясь от заутрени, показывают детям зорю (zviřetnice, jitřenka, krasopaní, Венера) и говорят, что это свинья с поросятами [150, с. 11—12]. Отождествление солнца со звездою, если оно здесь есть, может происходить оттого, что родившееся солнце показывается ночью, так что ближе всего искать его между звездами.

удаление, *отход,* почему уходящие люди сравниваются с заходящим солнцем:

Сунце je нам *на заходу,* брзо ће нам заћ',
А невеста *на отходу,* брзо ће нам поћ'.
[50, т. 1, с. 35]

Но, по очень распространенному у славян представлению, умирающий отправляется в дальний путь; *отойти* значит *умереть, отходная* — канон, читаемый над умирающим. Поэтому ответ солнца человеку: «Зашао па не изишао!» — значит: уйди без возврата, умри! Вероятно, подобный смысл имеет и другой ответ. Самое слово *смириться,* успокоиться, от применения к заходу солнечному получает значение *потушить* свет, в хорошем смысле, то есть без перехода мысли к смерти[15], и употребляется о гашенье *священной* свечи: серб. *смирити свећу,* угасить, «каже се за крсну свећу, с којем се устаје у славу»; костром. и сибир. *засмирить* свечу — потушить свечу перед образом. Подобное поверье и у немцев: «dorft keiner sagen sie (die Sonne) *gienge unter,* must sprechen, sie gieng zu *röst* und *gnaden*[a]» [146, с. 702], потому что *untergehen* значит и заходить, и *погибать.*

Солнце есть источник жизни; пока оно живо, до тех пор живет все на свете; настоящая смерть земного существа возможна, по-видимому, только с заходом солнца. Так змея, говорит народ, убитая утром, продолжает двигаться до вечера; *косари,* то есть оторванные ноги длинноногого паука, косят до захода солнца. «Во многих волошских деревнях никого не хоронят до полдня, потому что родные умершего хотят направить его душу к ее цели вместе с отходящим на покой солнцем. Они боятся, что душа покойника, похороненного в то время, когда солнце еще идет вверх, заблудится и станет жертвою какого-нибудь рыщущего вампира» [199, с. 302]. Преследование душ упырями требует еще объяснения, но из остального очевидно, что душа находит покой только вместе с солнцем[16]. Сон сроден со смертью, а потому, по сербскому по-

---

[15] Такой переход, между прочим, в олонец. *затухнуть,* о борове: околеть.

[a] Нельзя говорить: «оно (солнце) заходит (идет вниз)», а надо говорить: «солнце идет отдыхать» (Пер. с нем. — *Примеч. сост.*).

[16] Славянские поверья напоминают следующее английское: человек приходит в мир, когда начинается прилив, и умирает на берегу не иначе, как во время отлива. Если больной переживет начало отлива, то, значит, он будет жить до следующего отлива (Купер, Диккенс).

верью, «не следует спать, когда солнце заходит (*залази*)», чтобы вместе с умирающим солнцем не заснуть вечным сном, чтоб солнце не приняло спящего за мертвого и не взяло души с собою. Об этом говорится в песне:

...Говори госпа Бановица:
«О Кумриjа, моjа робинице!
Пробуди ми два неjака сина,
Да ми децу сунце не залази».
[50, т. 3, с. 406]

Залазити, заходить, получает здесь причинное значение: заставлять зайти (умереть).

Возможность перехода мысли от ежедневной смерти солнца к зимней его смерти и от ежедневного рождения к рождению его зимою, при повороте на лето, заключается в том, что *сон* и *смерть* как явления, противоположные свету и жизни, как мрак, *сближаются с зимою и морозом.* Сон есть мороз: тверское *заснуть*, об озере: замерзнуть. Зима есть ночь, мрак: стар. *зима*, север, иначе в рус. *полночь*, пол. *północ*, чеш. *půlnoc*, север; в малорусской песне выражения: *зиму зимувать* и *нічку ночувать* — параллельны [78, с. 240]. В серб. причитанье зима прямо названа черною: *црна зима* [51, с. 104]. Одного корня со словами *мрак* и *смерть* следующие слова: твер. *замере́ка*, первое осеннее непогодье, мокрый снег с дождем; костром. *за́мореки*, заморозки перед зимою; владимир. и ярослав. *замере́к*, владимир. *за́мерень*, первозимье. Предлог *за* обозначает начало действия, названного корнем (ср. *зазимье*, первый снег), так что все приведенные слова значат: начало мрака или начало смерти. Отсюда зима и мрак имеют одинаковые переносные значения безобразия, стыда, ненависти, печали, несчастия, зла вообще. Доказывать это не считаем нужным. В заключение приведем серб. пословицу: «Питали курjака (волка), кад jе наjвећа зима? а он одговори: кад се сунце рађа» [52, с. 248], то есть наибольший холод перед поворотом солнца на лето (наибольшее несчастье перед счастьем); впрочем, можно понимать и так, что наибольший холод — утром, перед восходом солнца, хотя такое толкование менее вероятно, потому что волк имеет особенное отношение не к утру, а к декабрю, когда рождение солнца.

в) Названия быка, коровы переходят к значению оленя, лани и наоборот: пол. *krowa*, самка лося; рус. (архангел.) *бык*, олень самец; чеш. *jelena, srna*, имена коров; рус. *коза*, серна, *козуля*, изображение коня, *оленя* или *коровы;* пол. стар. *karw*, старый вол, предполагающее формы

кръ-въ, кор-въ (ср. лит. *karvė*, корова), одного происхождения с лат. *cer-vus*, олень[17]. Уже отсюда можно бы, с некоторою вероятностью, заключить о сходстве мифического значения быка и оленя*.

Есть известие, что в Германии уже в VI столетии церковь преследовала обычай накануне Нового года наряжаться оленями [222, т. I, с. 105 и др.], то есть ходить колядовать с оленем, как у нас ходят с человеком, который наряжен туром. Сербская колядка говорит о появлении под Рождество св. Петра верхом на олене:

Уранила, коледо! стара мајка, коледо!
Светој цркви на јутрењу.
Сусрете је Свети Петар
На јелену *златорогу*,
Златорогу и парогу:
«Врн' се натраг, стара мајко!
Ево су ти гости дошли,
Добри гости, колеђани...».
[50, т. 1, с. 88]

Олень приводится в связь со св. Петром и в следующем замечательном изъяснении: «На границе Вельского и Тотемского округов, близ верховья Ваги, в приходе Кочеварской волости, доныне ежегодно бывает *в первое воскресенье после Петрова дня* особенный народный праздник, на который собирается множество народа. Перед обедней, убив быка, купленного на счет всей волости, разнимают его на части и варят в больших котлах; после обедни и молебна священник со всеми богомольцами вкушает от этих мяс. Старинное предание гласит, что в незапамятные годы на праздник сей выбежал из дремучего леса *олень;* народ, приняв эту добычу за Божий дар, убив и разняв на части, приготовил себе обед. Это продолжалось несколько лет, но когда не явился *олень,* тогда поселяне убили быка для пиршества» [107, т. 4, с. 64—65]. С этим сравните следующее: «Монахи Корвейского аббатства, некогда очень бедные и благочестивые, имели обычай делать торжественное угощение в день *св. Витта.* Раз, когда к этому дню не случилось у них ни дичи, ни рыбы, ни вина, все это было им дано чудесным образом: два *оленя* сами пришли на кухню, две большие рыбы очутились на пороге, вода источника *превратилась* в вино. Чудо повторя-

[17] И, вероятно, со слав. *срь-на, сръ-на.* Основное значение слов *корова, серна, cervus* будет — бодающий, рогатый, если только можно отнести сюда же греч. κέρας, лат. *cor-nu* и скр. глагол *çṛ*, ломать, портить, откуда *çṛṅga*, рог (по Бенфею), и, вероятно, *сṛнь*(джнй), stimulus, quo elephanti impelluntur, бодец.

лось ежегодно, пока жив был аббат, который умеренно пользовался Божьими дарами: брал только одного оленя, одну рыбу и сколько нужно вина; но когда его жадный преемник забрал и оленей, и рыб и вычерпал все вино из источника, то чудо на следующий год уже не повторилось» [222, т. 2, с. 423]. День св. Витта, празднуемый теперь 15-го июня, прежде приходился гораздо позже, около 24-го июня, и, судя по некоторым обычаям, тождествен у славян с праздником равноденствия. То же могло быть и у немцев. Это подтверждает мнение Вольфа, который, основываясь только на связи оленя с Фро, приписывает этому последнему чудо в Корвейском аббатстве. Отсюда возможно заключение, что и в русском предании олень есть животное, посвященное солнцу, приносимое ему в жертву и первоначально тождественное с ним. Прекращение чуда, не объясняемое русским преданием и приписываемое немецким жадности монаха, на самом деле могло зависеть от изменений в мысли народа. Смысл мифа (посещение земли солнцем-оленем в один из солнечных праздников) затемнился: мысль перестала нуждаться в объяснении известного явления природы периодическим появлением бога, производящего это явление, и потому периодичность устранена, а посещение бога отнесено к глубокой старине. Что до русского предания, то

а) первое воскресенье после Петра тождественно по значению с самим днем Петра, точно так, как у сербов *Мали Божић*, Новый год, через неделю после Божича, то же, что Божић, *Мали Ђурђев дан,* через неделю после Юрья, то же, что *Ђурђев дан, Млади Ускрс,* первое воскресенье после Светлого, то же, что *Ускрс,* точно так, как у чехов и других *Ochtáb* (octava) *Svíček* (Богоявления), Октава Ивана Крестителя, Петра и Павла и т. д. тождественны в обрядном мифическом отношении с самими праздниками;

б) св. Петр, по народным верованиям, есть солнце, судя по тому, что он деверь на свадьбе месяца и, следовательно, молод, владеет летними жарами, вином и пшеницею, то есть летним родом земли:

Фалила се звиjезда Даница:
«Ожениħу сjajнога Мjесеца,
Испросиħу муњу од облака...
Дjевериħу и Петра и Павла...
Стаде муња даре диjелити...
Светом *Петру* петровске *вруħине*».
[50, т. 1, с. 115]

В другой песне о свадьбе месяца деверем [назван] один Петр, а о Павле совсем не упоминается:

Када свеци благо поделише,
Петар узе винце и шеницу,
И кључеве од небеског царства...
[50, т. 2, с. 2—3]

Если Петр — солнце, то олень, на котором он едет, посвящен солнцу, то есть есть животная форма того же божества. Впрочем, об олене мы можем сказать то же и на основании следующей свадебной песни:

Не разливайси, мой тихой Дунай,
Не топи ты зеленые луга,
Во тех ли лугах ходит олень,
Ходит олень — *золотые рога,*
Щиплет олень шелковую траву.
По мо́сту, мосту по калиновому,
Тут ишол — прошол Андрей-господин,
Встречю ему *белой* олень.
Он хлыснул оленюшку плёточкой,
Возговорил ему белой олень:
«Ты не хлыщи, Андрей-господин!
В некоторо время я тебе сам пригожусь:
Станешь жениться, я на свадьбу приду,
Золотые рога я с собой принесу,
Золотыми рогами весь двор освечу.
Всех я твоих тех гостей взвеселю,
Больше тово — невесту твою,
Невесту твою, Зинаиду-душу,
Чтоб она и не плакала,
Не надрывала свою белу грудь»[18].

Олень является на свадьбу, как, по немецкому поверью, — на Рождество. Его белый цвет и золотые рога, которыми он освещает весь двор и возвеселяет гостей и невесту (*осветить — взвеселить* — одно из самых обыкновенных сближений в славянских песнях), прямо указывают на солнце. Рога оленя сравниваются с солнцем и в следующей сербской песне:

Што се сиjа краj горе зелене?
Да л'jе сунце, да л'jе месечина?
Нит' jе сунце, нити месечина,
Већ два златна рога од jелена,
У њима су два града грађена й т. д.
[50, т. 1, с. 166]

---

[18] Записано мною в Пензен. губернии. Разночтение см. в [65, с. 79].

5. К числу символов солнечного бога следует отнести и *хлеб*. Этому не противоречат указания на связь хлеба с громом и огнем. Если эти указания верно нами поняты и если верно, что вместе с тем хлеб есть солнце, то это можно бы объяснять не только тем, что как в единичной мысли, так и в народной возможны в разные времена различные взгляды на один и тот же предмет, но и тем, что гром и солнце находятся в мифическом родстве.

О *святости* хлеба есть довольно свидетельств. В Малороссии жито называется святым: «сніп святого жита», «хліб святый». По сербской пословице, «житни купац а девојачки отац не могу срећни бити» [52, с. 81], потому что счастье несовместимо с грехом, а торговать хлебом (и в Малороссии местами), продавать дочь (то есть выдавая замуж) — грех[19]. Подобным образом и свечка в церкви как вещь священная в Малороссии не покупается, а выменивается. У чехов, а без сомнения, и у других славянских племен, есть немало предрассудков, основанных на вере в святость хлеба: кто так невнимателен к хлебу — дару Божьему, что упустит его на землю, тот, поднявши, должен его поцеловать; кто разбрасывает хлебные крохи, тот по смерти будет их собирать с кровавыми глазами; кто, евши хлеб, крошит его на землю, за тем подбирает крохи черт, и если по смерти эти крохи будут весить больше самого человека, то черт берет его душу; хлеб, которого почему-нибудь нельзя есть, нужно бросить в затопленную хлебную печь; в доме не следует быть ни одной ночи без хлеба, потому что в случае несчастья хорошо прежде всего вспомнить о даре Божьем и таким образом прийти в себя [155, № 1, с. 52]. На найденную вещь нужно трижды плюнуть, а потом уже поднять, потому что иначе эта вещь, если она очарована, может навести на человека болезнь. Но хлеб можно смело поднять и есть, потому что над даром Божьим ни злой дух, ни клевреты его не имеют власти [155, № 4, с. 534]. Так и в немецкой сказке: отец-мельник, подозревая, что младший сын-дурак, лучше разумных братьев исполняющий отцовские поручения, имеет связь с нечистою силою, обещает оставить мельницу тому из сыновей, который принесет наилучший хлеб: в таком деле нечистая сила не поможет [148, т. 1, с. 187]. В силу такого же противопоставления хлеба и темных

[19] Сличите обряд продажи косы, сравнение жениха с купцом, невесты с товаром в свадебных песнях и проч.

сил, по словацкому обычаю, в пеленки новорожденного кладут кусок хлеба, чтоб никто дитяти не сглазил [186, с. 7]. Немцы, когда несут дитя крестить, кладут в пеленки понемногу хлеба и соли, чтоб ни ведьмы, ни злой дух не имели власти над ребенком [222, т. 1, с. 206][20].

Хлеб свят не только потому, что он есть дар Божий: он сам есть живое, божественное существо. Такой взгляд мог поддерживаться влиянием христианства, как видно, например, из чешского поверья: «Кто колет ножом хлеб, тот поражает Исуса Христа»; но вполне не может быть объяснен христианством. У чехов говорят: грех на ночь оставлять хлеб непокрытым, потому что хлеб тоже спит; кажется, такое же поверье есть и в Малороссии. В детстве я слышал малороссийскую сказку, в которой хлеб противопоставляется змее, подобно тому, как выше — ведьме и черту. Змея, увидевши хлеб на столе, позавидовала ему и стала спрашивать, как он дошел до такого почета. Хлеб отвечает, что недаром он теперь в чести, что до этого он претерпел многие муки: его молотили, мололи, месили, в печи пекли и затем уже положили на стол. Змея хочет и себе того же, но не выдерживает и первого испытания. Сказка эта носит признаки глубокой древности. Во-первых, из сказки об том, как Кузьма орал змеем, видно, что мелкие змеи родились из тела великого змея; на них, стало быть, могло перейти мифическое значение змея (Вритры, многократно заменяемого в поздних сказаниях чертом), врага грозного подателя хлеба. Во-вторых, *муки хлеба* объясняют, почему именно змея завидует хлебу. Мученья хлеба встречаются не в одной только нашей сказке: «Пшеница бо много *мучима,* чистъ хлѣбъ являетъ, а в *печали* обрѣтаетъ человѣкъ умъ свръшенъ» (Даниил Заточник*); серб говорит о человеке, который вытерпел и видел многое: «Прошао и кроз сито и кроз решето» [52, с. 264], то есть терпел, как хлеб; в великорусском *тертый* есть эпитет калача: «Девять печей хлеба испечено, десятая печь тертых калачей» [104, т. 1, кн. 3, с. 139]; «не терши, не мявши, не будет калач»; *тертый калач* — опытный человек, многое испытавший, подобно хлебу[21]. Муки припи-

---

[20] У кого есть с собою кусок хлеба, над тем не имеет силы «die wilde Jagd» [222, т. 2, с. 159]. В Славонии хлеб и соль кладут в пеленки, чтоб дитя было богато [158, с. 21]. Но соль — средство от чар.

[21] Отголосок сказания о муках хлеба можно видеть и в следующем шуточном малорусском обращении к вареникам: «Вареники-*победеники* (бедные; или: «Вареники-*мученики*»)! В окропе кипели, вы ж за нас муку терпели: сыром боки позапиханы, маслом очи позаливаны» и проч.

сываются хлебу на том основании, что как *мучение, печаль* изображается в языке как следствие *колотья, дробленья,* так хлеб есть, как показывает наша сказка, пища, приготовленная из *разбитого, смолотого* зерна. Народная поэзия сближает слова, означающие *произведение,* следствие действия и *действующее лицо* или орудие. Так, например, *млин,* собственно *жернов,* мелющий (ср. великорусское *блин,* малорусское *млинец,* названные так, вероятно, потому, что круглые, как жернов), сближается в малорусских песнях с *мил,* которое первоначально значило *мелкий,* малый, может быть, мягкий, а потом уже милый, но вместе и с синонимом слова *молить,* собственно смягчать просьбою:

Закотилось сонечко за новенький *млин;*
Цілуютця, милуютця, а хто кому *мил.*
[78, с. 317]

Ой млин меле, ой млин меле, не колесом, листом;
Викликае (то есть умоляет) козак дівку не голосом, свистом:
«Вийди, вийди, дивчинонько, моя — не чужая!
Вийди, вийди, дивчинонько, потіхо ти моя!»
[78, с. 116]

Oj na hori, na sambori, *kamiń muku mele.*
Pytaje sia (просит, спрашивает) kozak diwki:
«Czy pidesz za mene?»
[192, т. 2, с. 199]

Подобным образом хлеб как пища из *смолотого* зерна может сближаться с *жерновом* как мелющим. Впрочем, основанием такого сближения может быть и круглый, подобный жернову, вид хлеба. Но жернов, круглый камень — оружие громового бога; у Индры — чакра (κύκλος), диск. Отсюда сближение хлеба и грозного бога. По немецкому поверью, «однажды мальчик-пастух покатил с горы круглый сыр, а за ним хлеб, и глядя, как хлеб катится за сыром, сказал: «Düvel rennt un use leve Gott krigt em»[а]. За такое богохульство камень, на котором он стоял, расселся и он провалился под землю». Хлеб назван *богом,* преследующим черта; но такой бог есть обладатель перуна*, который сам сближается с хлебом; в Северной Германии местами во время грозы говорят: «De lewe Hergott smitt mit den Brotknust»[б] Черт, заменивший змея и велика-

[а] Черт убегает, и наш дорогой Бог ловит его (Пер. с нем. — *Примеч. сост.).*

[б] Дорогой Господь ударил (?) горбушкой хлеба (Пер. с нем. — *Примеч. сост.).*

нов (которые бегут от грома, скатываясь с горы в виде клубка или шара), сближен с сыром. В Германии, как и у нас, мифическое значение сыра то же, что и значение хлеба [170, с. 45, 475], но это не мешает их противоположению; так, бог грома и [бог] змей, хотя враги, но имеют много общего, именно: сражаются одинаковым оружием. Из всего этого видно, что в малороссийской сказке змея завидует хлебу как воплощению грозного бога.

Обрядный рождественский хлеб у сербов называется *веселица* (что указывает, может быть, на отношение не только к веселью, но и к свету), *чесница* [22] и месится самим хозяином утром на первый день Рождества; в Славонии этот хлеб называется *крвавица*; у чехов необходимая принадлежность «щедрого вечера», то есть кануна Рождества,— хлеб, называемый *vánočka,* или *štědrovka, štědrovnice, pletenice;* у поляков — *strucla.* Везде этот хлеб пшеничный, у сербов и хорватов непременно пресный. Богослужебное значение этого хлеба и вместе его отношение к урожаю видно из сличения следующих обрядов. По рассказу Саксона Грамматика, у руян на послежатвенном празднестве Святовида жрец, совершивши возлияние богу, ставил между собою и народом сладкий круглый пирог вышиною почти в рост человека и спрашивал у руян, видят ли его. Когда они говорили, что видят, он желал, чтоб на следующий год за пирогом его совсем не было видно. Верили, что этот обряд способствует счастью народа и обилию следующей жатвы [111, с. 77]. Круглый пирог, вероятно, имел отношение к Святовиду, солнечному богу, в честь коего совершалось празднество; но так как такой же самый обряд у малороссиян и сербов имеет место на Рождество и под Новый год, то возможно, что рождественский хлеб имеет отношение не к грому, а к солнцу*. В Малороссии, как говорят, на Щедрый, или Багатый, вечер (31 декабря) хозяйка готовит множество вареников, кнышей, пирогов и, поставивши все это кучею на стол, затеплив свечу перед образами, накурив ладаном, просит мужа «исполнить закон». Отец семейства должен сесть на покути, за кучей печенья. Когда дети, войдя и молясь, спрашивают: «Де ж наш батько?», он спрашивает их, в свою очередь: «Хиба ж вы мене не бачите?» — «Не бачимо, тату».— «Дай же, Боже, щоб и на той рік не побачи-

[22] Отец, благословляя молодых хлебом, говорит: «Якый сей хліб чесный та величный, таки щоб и вы були!»

ли!» Этим он выражает желание, чтоб и в будущем году было такое же изобилие всего, как и в настоящем [111, с. 77—78]. У сербов: «Приповедају, да се у Херцеговини *милају* на божић с чесницом, т. је. узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и питају један другога: «Милам ли се?» (то есть виден ли я из-за чесницы?). Онај му одговори: «Милаш мало». А онај први онда рече: «Сад мало, а до године ни мало», т. је. да роди жито добро и да тако велика буде чесница, да се ни мало не помила иза ње» ([53] *милати се*).

В Чехии хозяйка, вымесивши рождественский хлеб, идет в сад и замазанными тестом руками обнимает плодовые деревья, чтоб на тот год было много плодов [155, № 4, с. 550]. У сербов золою с чесницы посыпают шелковичных червей, чтоб их было много, как порошинок в золе ([53] *божић*). В чесницу запекают золотую или серебряную монету, за завтраком ломают чесницу, каждому дают по куску, и в чьем куске найдется эта монета, тот, говорят, будет счастливее всех в будущем году. В Герцеговине кладут в чесницу и гвоздь из лошадиной подковы (у кого есть лошади), и в чьем куске найдется этот гвоздь, тот будет счастливее других в присмотре за лошадьми ([53] *чесница*). Этот обычай есть и в Германии и Франции, где в крещенский хлеб запекают яблоко или боб. Кто найдет в своем куске эти вещи, того называют королем дня и делают ему подарки [150, с. 17]. В славянской символике *яблоко* есть, между прочим, подарок в знак любви и вообще подарок, например, в сербском: «Твоја јабука неће погинути», не пропадет твой подарок. В Сербии за неделю до свадьбы отец невесты дает отцу жениха яблоко с воткнутым в него цекином [51, с. 46 и след]. Как битва вообще, так, в частности, поединок сближается с брачным пиром и вообще браком. Так, у черногорцев секунданты называются *деверями*. Этим объясняется, почему яблоко, символ сватовства, есть вместе и символ вызова на поединок. У черногорцев вызывающий посылает своему сопернику яблоко. Этот съедает яблоко в знак того, что принимает вызов, и отдаривает яблоками же, назначая при этом час и место [77, с. 83]. Боб имеет очень определенное значение в сербской песне, которую соседки поют родильнице на *бабинах*, то есть во время обрядных посещений после родов:

Oј на делу на голему боб се зелени.
А ко га је посејао те се зелени?

Мшрко (отец новорожденного) га је посејао те се зелени,
Ружа (мать) га се назобала, срце је боли...
([53] *бабине*)

Страдания родильницы представляются здесь следствием того, что она наелась бобов. Вероятно, на том же основании, то есть по виду, напоминающему детородный мужеский член, или по чему другому, и горох есть символ оплодотворения. В известной сказке о Катигорошке женщина затяжелела, съевши найденную на пути горошину, и родила богатыря[23]. Судя по этому, яблоко и боб и в немецком и французском обычае указывают на связь рождественского хлеба, между прочим, с плодородием браков. Не можем не указать здесь на противоречие нашему предположению об отношении рождественского хлеба у славян к солнцу. У германцев горох посвящен богу грома. Яблоко, по славянским, впрочем, очень не ясным свидетельствам, тоже связывается, даже отождествляется, с громом и молниею.

В сербской песне у источника сидит красавица. Паша собирает шестьсот сватов и идет за нею:

Кад их виђе лијепа ђевојка,
Јесте млада ријеч говорила:
«Фала Богу, чуда великога!
Да ли је се паша помамио?
Кога хоће да узме за љубу,
Да он узме Сунчеву сестрицу,
Мјесечеву првобратучеду,
Даничину Богом посестриму!»
...Те извади *три јабуке* златне,
И бачи их небу у висине.
Натаче се сватах шест стотина,
Ко ће прије уграбит јабуке;
Но *три муње од неба пукоше:*
Једна гађа два ђевера млада,
Друга гађа пашу на дорина,
Трећа гађа сватах шест стотина.
[50, т. 1, с. 116—117]

...Стајала те гледала,
Ђе се муња с громом игра.
Муња грома надиграла
Двема, трима јабукама
И четирма наранчама.
[Там же, с. 161]

---

[23] В немецкой сказке боб или фасоль (Bohne) — замена самого человека: оставленное бегущим зерно отвечает за него, как в других сказках слюна или кровь [148, т. 3, с. 97].

По Длугошу, когда Болеслав Кривоустый, отправляясь на пруссаков и поморян, собрал войско у Крушвицы, к войску этому явился чудесным образом прекрасный юноша в белой блестящей одежде. Этот, когда войско приблизилось к Наклу, укрепленному городу поморян, *бросил* на город *золотое яблоко* и исчез. Это было предвестием победы [201, с. 18]. Светлый Ангел, может быть, заменил здесь гром; индийский Индра называется разорителем городов, *Пурандара.*

Вышеприведенные свидетельства об отношении кабана, быка и оленя к Рождеству и солнцу дополняются следующим. В селениях Шенкурского и Вельского округов приготовляют к празднику Рождества из пшеничного теста изображения *коров, быков, овец* и других животных (каких?) и пастухов*. Эти фигуры ставились на окна для показа проходящим, на столе с утра (24 декабря) красовались для семейства, а вечером рассылались в подарок родным [104, т. 2, кн. 7, с. 69]. Терещенко [118, т. 7, с. 38] прибавляет, что и в Малороссии, хотя не повсюду, делают из ржаного или пшеничного теста коников, ягнят, коров, быков и дарят ими детей. Тот же самый обычай в Малороссии соблюдается и на свадьбах [118, т. 2, с. 510]. Нам говорили, что, кроме коников и коровок, на свадьбах в Малороссии пекут из теста и *оленей.* Это, возможно, по старой памяти. Олень хотя и очень редко, но упоминается в малороссийских песнях. В Германии, особенно в прежних славянских (вендских) землях, тоже пекут из теста кабанов, коней и проч. [222, т. 1, с. 119; 170, с. 406][24]. Этот обычай оставил прочные следы в нескольких названиях рождественского и свадебного хлеба: серб. *браварица,* «крух, који се у Кастелима (около Сплита) мијеси о Божићу, као у нас (в Сербии) чесница; тако се за то зове, што су по њему начињени различни *брави* (скот: волы, овцы), а и дијете у бешици» [53]. Великорусское (костромское) *козуля,* изображение *коровы* из пресного теста (козули делаются и продаются *только* перед Рождеством); пряник с отпечатком золоченого коня, *оленя* или другого животного (там же); ватрушка (там же). В Семик** в Нерехотском уезде пекут для девиц круглые, в виде венка *козули* с яйцами и украшают их бантами из теста

[24] Непосредственное сближение хлеба и вола находим в хорватской загадке: «Naš mrkonja (бурый вол, хлеб) bez kože u štalu (в хлев, то есть в печь) uide, a s kožom na polje» [158, с. 229].

[40, с. 21]. Там же *на свадьбе,* после рукобитья (сговора), *пир с козулею,* в доме невесты: он называется так потому, что от жениха приносят невесте сладкий большой пирог, называемый *козулею:* куски этого пирога невеста рассылает подругам [40, с. 25]. Московская *коровка,* хлебец или лепешка, приготовленная для раздаванья колядовщикам вечером 24 декабря. Великороссийский *коровай,* круглый большой хлеб вообще, круглая глыба сала или сыра; *короваец (-чик),* круглый пирог с курицею, свининою или другою начинкою (симбир., новгород.), блин из пшеничной муки и вообще блин (рязан., тамбов.). К этому подходит лит. *karvójus, karvójas,* ein Fladen, Osterfladen. Малороссийский *коровай,* как местами и в Великороссии, только свадебный хлеб. Сербский *краваљ,* «част, што сватови и званице носе на свадбу» — значение очень широкое, потому что гости, приглашенные на свадьбу, посылают накануне свадьбы в дом жениха полбарана с головою, большой хлеб, украшенный позолоченными цветами и хоругвками, и два бочонка вина. Частное значение, равное малорусскому, а равно и суффикс *ай* видны в серб. *кравајноша,* та, которая выносит коровай, то есть хлеб гостям[25].

Хлеб вообще, и в особенности коровай (от которого мы заключаем к рождественскому хлебу), сближается с солнцем (месяцем, звездами) и небом: малороссийское: «Хліб выпечений, *як сонце*» [60, т. 1, с. 145], то есть румяный; загадка «Повна піч паляниць, по середине книш» значит звезды и месяц; небо сравнивается с печью, потому что и в печи есть небо: «За лісом за пролісом (то есть за облаками) золота діжа кисне» или: «Червона діжа сходить», то есть солнце. При печенье свадебного коровая поют:

Swity, misiaciu, z raju
Naszomu korowaju!
Aby był korowaj *krasnyj,*
A jak sonieńko *jasnyj*...
[192, т. 1, с. 67]

[25] Как в слове *коровай* переход значения от обрядного хлеба к обыкновенному, так и в слове *баранки.* В Вербное Воскресенье в Нерехотском уезде пекут в масле на сковороде шарики, называемые *баранками;* в некоторых местах варят их в конопляном соку: сии баранки употребляют в пищу, пришедши от обедни; ими тогда же кормят овец [40, с. 20—21]; *баранок, барашек* — крендель вообще.

Когда коровай спечен:

Ой Бог нам дав,
Коровай наш вдавсь:
Ясный-красный,
Як мисяченько,
Як яснее соненько.
[78, с. 164]

Может быть, коровай называется красным, но только в смысле прекрасного. Терещенко говорит, что у саратовских переселенцев из Украйны *коровай окрашивается красною краскою* [118, т. 2, с. 510] (может, шафраном?), в цвет солнца. Коровай «грає», как солнце:

Po stołu korowaj hraje
A wse w piec zazyraje...
[192, т. 1, с. 104]

Коровай прямо называется *раем,* то есть небом:

Oj raju ż ty mij raju!
Pszenyczny korowaju;
Z semij kernic wodycia,
Z semij stohiw pszenycia...
[Там же, с. 85]

Следующая песня, в которой рифмуется *коровай* с *раем,* заключает в себе непонятный намек:

Выйся, короваю,
Щє вышче од гаю,
Як душенька по раю
А рыбонька по Дунаю.
[78, с. 163]

Обилие сравнений не дает остановиться ни на одном из них. Сравнение высоты коровая с лесом, может быть, основано на представлении солнца (символом коего, по-видимому, служит коровай) деревом[26].

Как выше свет рогов оленя, пришедшего на свадьбу, так в малороссийских песнях свет и красота коровая приносит веселье и славу:

Do boru, bojary, do boru,
Rubajte sosnu zdorowu,

[26] Например, в загадках о солнце: «Стоить верба насеред села, розпустила гôлье на все Подôлье»; «Стоить дерево насеред села: в каждôй хатце по гôлячце» [32, с. 281]. Отсюда и год, определяемый течением солнца, представляется деревом: «Стоить дуб, а в дубе дванадцять гôляк, в кождôй гôле по чтире гнезди́, в кождôм гнезде по сêмь птах» [32, с. 297].

Rubajteż jéi dribneńko,
Szczob wona horiła jasneńko,
Szczob nasz korowaj jasen buw,
A nasz Andryjko wesél buw![27]
[197, c. 203]

Pidyt wy, bratońki, sosnońki ta utnit',
Aby nasz korowaj krasno sia wpik,
Aby nasz korowaj krasen buw,
Aby nasz mołodenki sławen buw.
[192, т. 1, с. 105]

В этих песнях, кроме связи коровая со светом и веселием, следует заметить сближение коровая с женихом. Что точно коровай — символ жениха, это подтверждается и следующим. На коровае выносят «очепок», которым покрывают голову молодой в знак того, что она становится замужнею женщиною. Кажется, песня, которая при этом поется, намекает, что виновник покровения — коровай:

Ej! dochladajsia, Hanulu!
Na szczo korowaj wnesono!
Na korowaju powiwanie,
Na twoju kosu pokrywanie!
[219, т. 2, с. 142]

Другую песню:

Пытаеться коровай у перепечи:
«Чы есть стежечка *до клети?»*
— Ой есть стежечка да маленькая,
Абы наша рутонька зелененька,
Абы наша Марусенька молоденька,—
[78, с. 165]

издатель относит «к древнему обычаю выносить на ночь с субботы на воскресенье коровай в комору»; но мы поняли ее как намек на то, что от коровая происходит потеря девства: рута — постоянный символ девства, и топтать руту — лишать девства; стежка, про которую спрашивает коровай, идет к клети, потому что там кладут спать молодых. Так понимаем и следующую песню:

Пытаясь коровай перепечы:
— Чы е стежка да до печы?
— Ой е стежечка да маленькая,
Муравочка зелененькая;
Ой заросла да сунычныком,
Зацвила полунычныком.
[78, с. 163]

[27] В других местах вместо «молодый» поют «рід»: «Щоб наш увесь рід весел був» [78, с. 162].

Трава — девица, девство; *суниця* (клубника), *полуниця* (земляника), вероятно, то же: впрочем, других примеров не знаем. *Перепіч* — невеста, коровай — жених; быть им вместе в печи.

По народной символике *есть* значит *любить* (наст. изд., с. 296)[28]. Если *коровай* есть *жених,* то невесте отведать коровая до венца будет значить до брака насладиться любовью жениха. Этим можно бы объяснить, почему «если невеста накануне свадьбы отведает коровая, то муж не будет ее любить»[29]. Везде молодые и потом гости едят коровай после венца. Этим, между прочим, отличается коровай от великороссийской *козули,* которую *невеста* рассылает подругам после рукобитья (ср. [118, т. 2, с. 133, 138, 139, 361—366; 192, т. 1, с. 65; 212, т. 1, с. 359—364]).

В Великороссии вместе с короваем разносят гостям и сыр [118, т. 2, с. 366], приглашают «на сыр-коровай», то есть на свадьбу. В Малороссии присыпают коровай сыром (как и у чехов) [212, т. 1, с. 363], кладут на спод коровая «тридевьять вареників» с сыром. Согласно с такою связью коровая с сыром в малороссийской песне теща сравнивает зятя с сыром:

Ой сыру ж мій, сыру, да билій же ты снигу;
Ой зятю ж мій, зятю, да мылій же ты сыну!
[78, с. 192]

Из такого сближения солнца, коровая и жениха можно вывести по меньшей мере то, что солнце представляется здесь божеством мужеским. Что есть и женское солнечное божество, имеющее отношение к браку, это мы увидим ниже.

Не знаем, в подтверждение или в опровержение связи коровая и солнца послужат довольно многочисленные сведения о связи коровая, и вообще брака, и петуха. Дело

[28] Вполне обыкновенны примеры половинных сравнений, то есть таких, в которых, например, девица ни с чем не сравнивается, а тот, кого она любит, — с хлебом, который она ест.

[29] В Нерехотском уезде Костромской губернии на другой день после свадьбы за завтраком подают круглый пирог, называемый *шишуле* (мордовское слово), со сделанными из теста фигурками птиц, елей и проч. и жениха и невесты, кои держат друг друга за руки. За этою шишулею все сродники *целуются* с молодыми [40, с. 25]. Быть может, коровай и в других местах делят между гостьми, чтоб они *любили* молодых, как молодым он дается, чтоб они *любили* друг друга. Для такой цели, как говорит песня, украшают коровай: «Короваю ж мій, маю! Я ж тебе убираю Да в рожевыи квити, *Щоб любылыся диты»* [78, с. 165].

в том, что петух имеет несомненное отношение к земному огню, а этот огонь может отождествляться и с огнем солнца, и с огнем бури.

Известен старинный великорусский обычай кормить молодых в спальне жареным петухом и обряд разрыванья жареной курицы молодыми [118, т. 2, с. 53; 24, т. 1, с. 47]. У чехов невеста незадолго до свадьбы одна или вместе с женихом приносит и дарит петуха священнику* [219, т. 2, с. 145—146]; с этим ср. западно-малороссийский обычай: после свадьбы несет она к попу *коровай,* покрытый цветным платком или белым ручником с завернутыми в него деньгами, а брат молодой — *петуха* [212, т. 1, с. 337]. В некоторых местах Чехии перед самым венцом, в других — на третий день после свадьбы торжественно, с музыкою и песнями, выводят петуха под липу или на другое место, где собираются летом, и там *plampač* (род дружка или свадебного шута) мечом рубит голову этому петуху и кровью его окропляет присутствующих [212, т. 1, с. 347, 360]. Очевидный остаток жертвоприношения. Связь петуха с короваем видна как из того, что коровай во многих губерниях зовется *курником* [118, т. 2, с. 364, 366], так и из чешского обычая печь вместе со свадебным короваем (kolač) курочек и петушков из теста. Это мелкое печенье разбрасывают народу, когда после свадьбы перевозят молодых на новое жилье [212, т. 1, с. 365]. У болгар жених, собравшись ехать за невестою, дает крестному отцу (он же и посаженый кум) огромный коровай, унизанный разноцветными ягодами и позолоченными букетами. Когда молодые выезжают к венцу, то родители невесты выменивают у кума *коровай* на хорошего *петуха,* украшенного монетами и цветами, и кум дарит его жениху на завод [59, с. 74].

6. Переходим к третьему ряду рождественских и свадебных обычаев, связанных единством основного значения и указывающих на женское божество, образ коего довольно ясно сохранен народною памятью.

а) *Каша* у сербов и хорватов варится с особенными обрядами несколько раз в течение зимних праздников, то есть начиная со дня великомученицы Варвары (4 декабря) до Богоявления (6 генваря). Повторение обряда свидетельствует о внутренней связи этих праздников. Каша, которая варится на Варвару из смешанного зерна всех сортов, у сербов называется *варица* (уменьшительное от *Вара,* Варвара)**. Обыкновенно эту кашу ставят в печь еще вече-

ром накануне Варварина дня, а едят холодною на третий [день] после Саввы (5 декабря) на Николая (6 декабря). Поэтому поется:

Варварица вари[30],
А Савица лади,
Николица куса.

У малороссиян *кутя* варится «на багатый вечір» (накануне Рождества) и стоит «на покути» до новой кути накануне Крещенья. У великороссиян накануне Рождества готовится к ужину «из круп *каша,* а из пшена и ячменя кутья сочельницкая» [104, т. 2, кн. 7, с. 69]; в другой раз — на Васильев день.

Указания на религиозное значение этой каши довольно ясны и состоят частью в обрядах при ее приготовлении, частью в гаданье по каше. В Великороссии «варенье каши (на Васильев день) совершается *до света. Старшая* в доме из женщин в два часа утра приносит из амбара круп. *Старший* из мужчин приносит воды из реки или колодезя. Крупы и вода стоят на столе до тех пор, пока истопится печь; *до них никто не касается,* иначе это сочтется худым признаком. Когда нужно затирать кашу, *все семейство садится за стол,* а *старшая* женщина причитывает, размешивая кашу: «Сеяли, растили гречу во все лето; уродилась наша греча и крупна, и румяна; звали, позывали нашу гречу в Царьград побывать, на княжой пир пировать; поехала греча в Царьград побывать со князьями, со боярами, с честным овсом, золотым ячменем; ждали гречу, дожидали у каменных врат; встречали гречу князья и бояре, сажали гречу за дубовый стол пир пировать; *приехала наша греча к нам гостевать».* Из всего этого причитанья мы заметим только, что гречиха — княгиня и что она приходит к людям в гости, как Божич, Авсень и солнечные животные[31]. После этого причитанья «все встают из-за стола, а хозяйка *с поклонами* ставит кашу в печь. Потом снова садятся за стол в ожидании каши» [104, т. 2, кн. 7, с. 2].

---

[30] *Варвара* и *варить* сближаются и у великорусов, но на другом основании: «К *Варварину* дню зима *дорогу заварит»* [104, т. 2, кн. 7, с. 68], то есть *закует,* скрепит морозом.

[31] Странствование гречи в Царьград, очевидно, основано на имени: великороссийская *гречиха,* малороссийская *гречка,* польская *gryka.* Другой рассказ о гречихе [104, т. 2, кн. 7, с. 33—35], что она царевна, бывшая в плену у татар, согласен с другим польским ее названием *tatarka,* чешское *pohanka.*

«Когда поспеет каша, тогда, вынимая горшок из печи, хозяйка говорит: *«Милости просим к нам во двор со своим добром!»* (каша, значит, желанный гость, приносящий добро). Прежде всего осматривают, полон ли горшок. Нет более несчастья, как если каша вылезет из горшка вон. Это явная беда всему дому. Худое предвещает, если треснул горшок. Потом снимают ножом пенку: каша красная, полная предвещает *счастье* всему дому, будущий *урожай* и талантливую *дочь*; каша мелкая, белая угрожает бедами». При хороших признаках кашу едят, при худых — выбрасывают *в реку* [Там же]. Сербы гадают по варице: «Варица се обично, *готово* свуда, пристави још у вече (уочи Варина дне), па се ујутру гледа, с које је стране наврела, те на оној страни снују жита оне године, јер кажу, да ће онамо најбоље родити». — «У Боци наставе варицу по вечери само да се мало смлачи (согреется), па ујутру гледају, каква је одозго: ако нађу по њој гуке и брегове (горбы, волдыри, холмы), онда веле, да слути на богаство; ако ли буду путови и пукотине (дорожки и расселины), онда веле да слути на смрт и на гробове» ([53] *варица*). Подобным образом гадают и на Рождество: «У Грбљу гледају на Божић, с које те им стране пињата (горшок с чем? с кашею?) наврети, па коме наври *од истока,* онај се нада срећи оне године» ([53] *божић*). Восток, как и в других случаях, счастливая сторона. В Белой Руси* гадают об урожае по уварке каши накануне Рождества [118, т. 7, с. 37].

В Галицкой Руси за ужином накануне Рождества, когда едят кутю (из пшеницы, маку и меду), хозяин, набравши ее в ложку, бросает вверх. По количеству зерен, приставших к потолку, судят об урожае в будущем году[32].

Весьма важно, что кашею в некоторых местах посыпают и что от посыпанья в иных случаях зависят ее благотворные действия: «У Боци... поспу њоме (кашею варицею) по кући, говорећи: «Оволико људи, волова, бродова (лодок, судов), коња, улишта (ульев), пила (птицы домашней, цыплят), коша (корзин с кукурузою), да се плоди

[32] От гаданья по обрядной каше ведет начало гаданье по всякой каше, а не наоборот: «Если стоящая в печи каша выйдет вон, то случится в доме несчастие» [118, т. 6, с. 11]; если каша в печи выйдет на поверхность горшка и эта выпуклость наклонена в зад[нюю часть] печи, то это значит счастье и изобилие, а если в устье печи, то разорение дома и бедность хозяину [123, с. 218].

плод и род!» По том иду те посипљу њоме уљанике, говорећи: «Урочници и урочнице низ улицу, ненавидници и ненавиднице низ улицу, бегунци и бегунице низ улицу[33], а моје челе путь истока уз улицу. Ни на мору моста, ни на псу рога, ни на длану (ладонь) длака (волосы), ни на моје челе урока!» ([53] *варица*). И в других случаях каша связывается с обсыпаньем: в Великороссии на именинах едят и именинник посылает знакомым гречневую кашу или пирог с кашею [40, с. 25]. Такой пирог разламывают над головою именинника, и это значит, что целый будущий год жить ему в довольстве. «Чем более *рассыпается* по нем каша, тем жить ему *достаточнее»* [123, с. 207]. Впрочем, самое варенье каши имеет целью урожай хлеба, что мы видели выше, и плодородие скота. В Сербии, когда варится варица, дети поют:

Вара вари варице,
Да се рађу јарице,
И бијеле јагњице
И ђетићи и јунчићи.
([53] *варица*)

Предполагаемая связь *каши* и *сыпанья* подтверждается тождеством значения варенья каши на Рождество или на Варварин день и обычая посыпать зерном.

В Малороссии на Новый год на рассвете отправляются мальчики, парубки и старые люди *посыпать* всяким зерном из торбы или *из рукавицы.* При посыпанье приговаривают, между прочим: *«На счастье, на здоровье*[34], на новое лето! *роды, Боже жито, пшеницю и всяку пашницю*!» Их дарят деньгами и пирогами. Посыпальное зерно собирают с особыми замечаниями и *хранят до весеннего посева*[35]. Некоторые хватают бросаемые зерна и по количеству захваченных в руку зерен разного хлеба судят об урожае на своей ниве. Парубки ходят посыпать только в такие дома, где есть невесты. Этих посыпальщиков угощают с особенным радушием, потому что они, по замечанию стариков, при-

[33] *Бегунци* и проч., распутные люди. Ср. объясненное Буслаевым слав. *потьбѣга,* соответствующее скр. *пунҫчалӣ,* бегающая за самцом, мужем. Кажется, есть поверье, что у распутных людей не водятся пчелы.

[34] Как зерно, которым посыпают, так и каша имеют целебную силу: в Сербии варицу дают скоту для здоровья, мажут ею шеи волов, чтоб не было у них летом ссадин.

[35] И каша имеет связь с весенним посевом. В Великороссии едущего сеять в начале посева на поле встречали дети *с гречневою кашей* [104. т. 2, кн. 7, с. 49].

носят с собою *богатство* дому и *счастье* семейству [118, т. 7, с. 108—109]. В Тульской губернии на Васильев [день] дети, рассыпая зерна ярового хлеба, говорят: «Уроди, Боже, всякого жита по закрому!» и проч. Старшая женщина в доме собирает на полу зерна и хранит до посева [104, т. 2, кн. 7, с. 2—3].

В Сербии этот обряд совершается на первый день Рождества: «Полажаjник понесе *у рукавици* жита, па кад назове с врата: «Христос се роди», онда поспе из руке житом по кући (а из куће ко поспе њега и одговори му: «Ва истину роди»), па онда скреше бадњаке» и проч. У хорватов *полежай* обыкновенно зять хозяевам того дома, куда идет посыпать. Когда он входит на двор, хозяйка (теща) обсыпает его зерном. Вошедши в сени, он *кормит* зерном птицу[36]. В комнате его сажают «u pričelje» (в передний угол или у чела печи?), на две или на три подушки, с которых он *не смеет встать,* пока не позавтракает[37]. Отпускают его домой уже после ужина с гостинцами: крвницею (пресным хлебом рождественским), колбасами, стегном заоблицы и платком от тещи. Мы не находим известия о варице у хорватов, но зато *полежай* у них ходит не только на Рождество, но и на Варварин день. Кто первый в этот день войдет в избу, тот и полежай. Его посыпают зерном, после чего он кормит птиц. Хозяйки сердятся, если первый гость мужчина (и в этом, между прочим, отличие от подобного рождественского обычая), потому что это значит, [что] в этом году будет больше петухов, чем куриц [158, с. 100—101, 94].

Если варенье каши и посыпанье сырым зерном первоначально тождественны, чему ниже приведем еще одно доказательство, то несомненно, что оба эти обряда символически изображают дождь, который сыплется на землю, подобно сеемому зерну. Но так как земная вода в мифах постоянно отождествляется с небесной, то каша

---

[36] У сербов, чтоб куры хорошо неслись, кормят их зерном, в котором потушены свечи, горевшие накануне Рождества, «кад се мирбожаjу». На Руси кормят кур посыпальным зерном и по их клеванью гадают о будущем урожае [118, т. 7, с. 109]. У чехов вечером под Рождество кормят самцов всякой домашней птицы, поставивши их в круг, образуемый положенною на полу цепью с воза или обручем с дежи, чтоб птица далеко не заходила, а держалась бы хозяйского двора [212, т. 2, с. 279—280].

[37] Вероятно, потому, почему в Малороссии и Червонной Руси гостя приглашают садиться: «Щоб усе добре сідало».

и обсыпанье должны находиться в связи и с земною водою.

Одно из оснований сравнения *посыпанья* и *дождя* состоит в том, что сыпучие *зерна мелки,* как капли дождя. Самое сравнение сыпанья и литья весьма обыкновенно в языке: постоянный, эпитет дождя *мелкий* (млр. *дробен дощ,* чеш. *drobný déšť sitno pršeti,* серб. *ситна киша*); выражение «мелкий дождь» может быть заменено одним словом, именно чеш. *prch, prš,* мелкий дождь, которое сродно со словом *прах=порох,* чеш. *prchati, прыскать* и т. д. Слово *прах* (предполагающее, по всему вероятию, слово *прах,* дождь, а не наоборот) заключает в себе, таким образом, сравнение дождя и пыли. Сравните также следующее: обл. великорусское *бусать,* пить (что предполагает или ведет за собою значение литья, жидкости); *бус,* пьяный человек, *мелкий* дождь и мелкая *мука,* оседающая на стенах мельницы; *бусúть,* мелко дождить и пылить мукою. Обл. великорусское *бурить,* лить жидкости более, чем сколько нужно, серб. *бурити,* мочиться, великорусское *буриться,* иметь привычку мочиться (о ребенке), *пурить,* мочиться. *пура,* засцыха, *пырка,* детский мужской детородный уд; при этих словах с основным значением литья[38] пензен., саратов. *пурынь,* зола, выбрасываемая из печей, топимых соломою; сюда же можно отнести серб. *прпа, прпор* (с удвоением; корень *пър=пур*), зола с водою и просто песок. *Сыпать,* как известно, не только о зернистом или мелком, но и о жидкости; последнее значение (лить) древнее первого. *Точить,* заставлять течь (например, точить вино), просевать на решете (млр., чеш.), просыпать, например, пшено (тамбов.); быть может, основанием сближения в этом слове литья и сыпанья служит третье значение. Сличите *точить,* именно катить, кружить: капля в струе воды, как зерно, кружится, катясь. Разливанье и рассыпанье имеют одинаковые переносные значения потери, разлуки, печали (наст. изд., с. 346—347). *Расточать* (имение) значит собственно разливать и рассыпать; точно так и серб. *просути, просипати* значит проливать, просыпать и расточать. Согласно с этим, образами расточения добра служат прах и пыль, уносимые ветром, и слюна, которая расходится по воде: «От, як вúхор злéтить, та ле-

[38] Ср. *буря,* собственно не ветер, а дождь; *пурга,* собственно дождь, но известно в значении метели, вьюги, ветра с дождем.

ти́ть не звісно куди́, то так на́ше добро́ *ростекло́сь* (ср. *прахом пошло*), як сли́ня по воді» [66, т. 1, с. 147][39].

Связь каши, посыпанья и воды видна в обычае в день Варвары или на Рождество посыпать воду кашею: «У Боци варицу носе на воду, и њоме посыпаю воду, говорећи: «Добро јутро, ладна водо! ми тебе варице, а ти нама водице и јарице (пшеницы), јанице и мушке главице, и сваке срећице» ([53] *варица*). Потом уже, воротившись от воды, посыпают кашею в избе. На первый день Рождества, «када у јутру устану, најприје отиде једно, те донесе воде, али понесе *житка те поспе воду* (као полази њој), кад к њој доде. Том водом умијесе чесницу и налију ручак те приставе» ([53] *божић*). То же соблюдается в этот день и в Славонии. Не нужно доказывать, что здесь посыпанье воды, представляемой божеством, есть приносимая ей жертва. Жертва и божество, которому она приносится, находятся во внутренней связи, указывают друг на друга. Как, например, кабан, приносимый в жертву богу Фро, есть его священное животное и его животный образ, так и каша, приносимая воде, есть образ воды и от этой последней заимствует свои мифические свойства.

Свойства и сила рождественской или крещенской воды видны из следующего. Снег, собранный в крещенский

---

[39] Синоним слова *прах* есть *пух*. Так, например, в тождесловном выражении «в пух и прах» и в следующем:

И он сжег ея тело белое.
...Он развеял *пух* по чисту полю.
[104, т. 1, кн. 3, с. 205]

Слово *пух* от корня *пу*, дуть, серб. *пухати = пувати*, то же; собственно *пух* — раздуваемое, уносимое ветром*. Как пух и прах, так и стрелы уносятся ветром; ср. «вѣтри...вѣютъ съ моря стрѣлами**». На основании сближения сыпанья и литья стрелы сближаются с дождем: «*прыщеши* на вои стрѣлами», «итти дождю стрѣлами» («Слово о полку Игореве»). «*Расутися* стрелами», одним словом, *расстреляться*:

И тут воры-разбойники испугалися,
По дикой степи *расстрелялися*,
По камышнички расширялися***.
[125, с. 127]

Все станишнички перпугалися,
Во легкие во лодки пометалися.
По синему по морю *расстрелялися*.
[125, с. 128]

вечер и опущенный в колодезь, может сохранить в нем воду во весь год, хотя бы во все лето не было ни одной капли дождя [104, т. 2, кн. 7, с. 5]. В Славонии на первый день Рождества хозяин окропляет водою поля и виноградники (для урожая). У кого есть пчелы, тем очень нужна рождественская вода во время ройбы [158, с. 100]. Там же на Крещенье окропляют водою скот и птицу [158, с. 105]; у чехов хозяйки свяченою крещенскою водою окропляют цыплят [212, т. 1, с. 391]. Крещенская вода исцеляет все недуги. Поэтому сербы, хорваты, русские и чехи до сих пор купаются на Крещенье в проруби или по крайней мере умываются крещенскою водою. Есть известия, что в проруби купали даже больных детей. Богоявленскою водою окропляют скот во время падежа ([158, с. 107, 109; 118, т. 7, с. 41—42; 155, № 2, с. 182; 53] *Богоявл.*). Такую же целебную силу имеет и крещенский снег [104, т. 2, кн. 7, с. 5]. Силу эту получает вода в самую полночь под Рождество или Крещенье. Накануне Крещенья *волнуется* вода в самую полночь, как объясняют, потому, что в это время крестился Христос [118, т. 7, с. 42]. У немцев *Heilwag (heila-wâc, heilwâc, heilwoege, heilwage,* целебная волна), вода, зачерпнутая из колодца в полночь на Рождество или Крещенье, исцеляет раны и болезни и не портится. «В этом веровании,— говорит Гримм,— видно древнее смешенье языческого с христианским. Народ до сих пор верит, что на Рождество или на Светлый Праздник[40] в полночь *вода* в колодезях *превращается в вино.* Это основано на том, что божественность Спасителя впервые *проявилась* на браке в Кане, где вода превращена в вино, Рождество же и Крещение — праздники *Богоявления*» (проявления Божества) [146, с. 551—552]. Но нам кажется более вероятным, что влияние христианства на это верование не так сильно, что христианство только не мешало сохранению языческих поверьев. Если на Рождество вода превращается в вино, потому что она превращена в вино в Кане, то как объяснить христианством то, что, по немецкому поверью, в ночь на Рождество все деревья превращаются в розмарин — растение, посвященное Богу Фро?

Alle Wasser Wein,
Alle Bäume Rosmarein.

[222, т. 2, с. 124—125]

[40] Последнее верование менее распространено [222].

В одну из священных ночей не только вода волнуется или становится вином (по общеславянскому верованию), раскрывается небо (по серб.), исполняются высказанные в эту минуту желания, скот получает дар слова (общеслав. и нем.), деревья расцветают и даже приносят золотые плоды (слав. и нем.). Все это удобнее объяснить посещением земли языческими богами. Мысль, настроенная *рождением* солнца или его поворотом, предупреждает течение времени, и среди зимних снегов видим полное развитие усыпленных зимою сил природы, лето и рай на земле.

Варенье каши, обсыпанье и обливанье столько же рождественские обряды, сколь и свадебные. Второй день Рождества называется в Курской губернии *бабьи каши*; свадьба называлась прежде просто *кашею*: «Оженися князь Олександръ (Невский, 1239 г.) и вѣнчася въ Торопчи, ту *кашю* чини, а въ Новѣгородѣ другую». Такое название от обычая кормить кашею молодых. Так, на другой день после свадьбы князь Василий Иванович (1526 г.) с женою ходил в мыльню; там новобрачные *ели кашу* в постели [118, т. 2, с. 53]. По описанию свадебных обрядов второй половины XVII века, к новобрачным на подклеть есть приносят каши, и они *кашу черпают и за себя мечут,* что, как справедливо замечает Буслаев, указывает на посев и плодородие [24, т. 1, с. 47—48]. Для нас это новое подтверждение связи каши и обсыпанья.

Известен повсеместный обычай *обсыпанья* молодых. Время, когда именно обсыпают, для нас не имеет особенной важности. В старину молодых обсыпали и перед отправлением к венцу, и по выходе из церкви, по входе в дом, и перед входом в сенник, потом на другой день, по выходе молодых из бани. Теперь местами — и перед отправленьем к венцу, и по возвращении, но большею частью только по возвращении. Довольно, что это столь же существенно необходимый брачный обряд, как печенье коровая и покрыванье невесты. Значение обсыпанья видно из песни, которую поют в то время, как мать обсыпает молодых:

Ой сып, матинко, овесець,
Щоб наш овесець рясен був,
Щоб наш Юрасько красен був!
Ой сып, матинко, пшенычку,
Щоб наша пшенычка рясна була,
Щоб наша Маруся красна була!
[78, с. 192]

Цель обсыпанья здесь двойная: чтоб хлеб родился колосистый и чтоб сохранялась красота (и здоровье) молодых. Такая двойственность одна может навести на мысль, что обсыпанье есть символ такого явления природы, которому равно приписывалось и плодородие земли, и плодородие людей. Относительно связи обсыпанья и посева ср. следующее: в Орловской губернии перед отправлением к венцу поют:

Поезжайте, бояре, снимайте собольи шапки,
Вы хватайте, бояре, хмелиныя перья!

При этом обсыпают шапки зерновым хлебом (хотя этот обряд зовется *хмелем* и хотя об обсыпанье хмелем говорит песня), а *зерна, попавшие в шапку,* берегут для посева [118, т. 2, с. 202], как зерно, которым посыпают на Новый год. Значение обряда в существенном не изменяется, посыпают ли овсом и пшеницею, символами жениха и невесты, или хмелем с овсом [118, т. 2, с. 457, 286], ячменем, пшеницею и хмелем [Там же, с. 271], одним хмелем [Там же, с. 38, 204, 359; 78, с. 190][41] или деньгами [118, т. 2, с. 38]. В обсыпанье деньгами значение богатства, разумеется, заметнее других предшествующих.

По поводу обсыпанья деньгами сделаем следующее отступление. В славянской поэзии очень обыкновенны и разнообразны переходы мысли от брака к смерти и наоборот. К приведенным нами в другом месте сближениям пира-брака и битвы-смерти, женитьбы и смерти в воде (наст. изд., с. 293—294, 356—357) здесь прибавим еще кое-что. У чехов и немцев есть примета, что если снятся похороны, то будет свадьба или другая радость и наоборот [155, № 1, с. 51; 222, т. 1, с. 211, 213][42].

---

[41] Хмель есть символ жениха, следовательно, мужеского, оплодотворяющего начала, но вместе и богатства, которого желают молодым при обсыпанье [118, т. 2, с. 286] и которое, кажется, сближается с хмелем в следующей песне:

Как за Волгою яр хмель
Под кусточком вьется,
Перевился яр хмель
На нашу сторонку,
Как на нашей ли сторонке
Житье пребогато и проч.
[118, т. 6, с. 157]

[42] Ср. малорусское:

Susidońki, hołubońki! dywnyj mja son snywsia,
Szczo sej noczi, o piwnoczi, syn Jakym żenywsia.
— Sama-jeś stara neńko sej son odhadala,
Szczo uże twoho syna Jakyma na świti nemaje.
[197, c. 189]

Смерть есть брак с землею, ямою [78, с. 423—424, 448; 50, т. 1, с. 472, 486, т. 2, с. 41]. Согласно со всем этим и похороны, по крайней мере холостых и незамужних, представляются свадьбою, о чем говорит следующее интересное известие: «До сих пор думают (на Подолье), что умирающим «без дружины» нет места «на том свете», и потому похороны парубка несколько походят на свадьбу: кветки, венок, хустки. Мне помнится, что похороны парубка или «девки вôдданицû» называют «весêльлєм»: «Дав Бог весêльля». Кроме того, что умершей девушке прикалывают два венка и дают хустки несущим корогвы, для нее «на той свет» назначается жених. Какой-нибудь парубок, большею частию любивший покойницу, «оббираетця за молодого»; ему перевязывают руку хусткою, и в таком виде он провожает покойницу до хаты[43]. После этого в семействе умершей он считается зятем и в общем мнении кажется вдовцом» ([105, № 11/12, с. 52—53], ср. [57, т. 1, с. 110 и след.; 66, т. 2, с. 290]). Таким взгля-

[43] «*Хаты* наши на цвинтаре,— говорил мне крестьянин в Ольгопольском уезде*,— а вас просю до куреня» [105, № 11/12, с. 52, примеч. 8]. Мы от себя прибавим к этому сближению дома и гроба следующее: малороссийское *домовина,* собственно дом, но теперь повсеместно — гроб. Гроб противополагается дому, а это предполагает сравнение: «Ближе сам гробу, него дому»,— рече у разговору стар чоек» [52, с. 16]. В песне отец из гробу говорит дочери:

Ох, и рад же б я, дытя мое,
До тебе встаты, тоби порядок даты,
Да сырая земля *двери* залегла,
Оконечка заклепыла.
[78, с. 150]

Ясно, что гроб представляется здесь домом. Быть может, с таким взглядом связано то, что *верея*** загадывается так: «Круть-верть — у черепочку *смерть*». Нередко слова постоянно рифмуются, потому что представления их связаны между собою. Потому стоит заметить рифму *заперти* (двери) и *смерти.*

Заскрыпилы воритонькы, бо булы заперты;
Кого люблю, не забуду до самои смерты.
[78, с. 16, 62—63; 66, т. 2, с. 250]

До долу (в собственном смысле и в смысле «в могилу») рифмуется с *до дому*:

Спевали девочки, спевали,
У решето песни́ складали...
Звалили решето до долу —
Час вам, девочки, до дому.
[72, т. 1, с. 68]

дом объясняется то, что в Сербии посыпают деньгами не только скрыню невесты, но и гроб умершей девицы:

Саранише лијепу девојку,
Откуда се јасно сунце рађа;
Посуше је грошим' и дукатим'.
[50, т. 1, с. 121]

Менее, чем обсыпанье, известен тождественный с ним по значению обряд обливанья молодых. В Галицкой Руси перед отправлением молодых к венцу поют:

Kropy nas, matinojku,
Swiczenu wodojku
W dobroju dolejkoju (?),
[192, т. 1, с. 78]

из чего можно понять, что окропление дает молодым долю. В Малороссии мать молодой встречает «князя» по возвращении его от венца в вывороченной шубе[44] сидя на вилах или на кочерге и держа в руках горшок с водою и овсом. Зять, взяв от нее горшок, *выливает воду* на гриву своей лошади [118, т. 2, с. 517]. У болгар перед отправлением молодого за невестою соблюдается такой обычай: выходя на двор, свахи берут ячмень, мать жени-

---

В песне, которая поется, когда на свадьбе хоронят калину (символ девства):

Перед порогом могыла,
А в тій могыли калына,
Спустыли гилечку *до долу,*
Час вам, дивочкы, *до дому.*
[78, с. 211]

[44] Свадебная песня говорит, что теща наряжается в шубу, чтоб испугать зятя: «Вубралась теща у вовчынкы, Для зятньои прычынкы, Да хотила зятя злякаты, Не хотила дочкы оддаты» [78, с. 191]. Это объяснение позднейшее; более древнее и верное состоит в том, что *мохнат* значит *богат* («собака *космат,* ему же тепло; мужик *богат,* ему же добро») и что, стало быть, в шубу одевается теща *для богатства* молодых. Сравните следующее: «Ходят ночью к бане и пришед отворят у оной двери, и, оборотившись задом к двери и открыв задницу, наклоняются, и гадают: «Жени меня, мани меня куньим хвостом по голой заднице», и когда почувствуют, что прикоснулось к ней нечто *мохнатое,* то значит жить *богато,* а когда что холодное, то бедно» [123, с. 152]. «Когда сажают курицу на яйца, то оные яйца должно класть под нее из шапки или из другого чего *мохнатого,* а от того, верят, быть многочисленному плоду; для большего ж *плодородия* нередко хозяйка прикладывает оные яйца к своему причинному месту» ([123, с. 260], ср. [118, т. 7, с. 46]). Вероятно, по той же причине коня кормят из рукавицы, посыпают на Новый год или

ха — пшеницу, отец же — ведро воды; свахи бросают ячмень через повозку с одной стороны, а мать бросает с другой пшеницу, отец же через всю повозку *брызгает водою,* приговаривая при этом: «Дай им, Боже, свою *благодать,* чтобы за что ни взялись, шло им благополучно, и *дай им счастье в хлебопашестве!»* [59, с. 73].

С приведенными обычаями связан обычай *бить горшки.* «В некоторых местах Малороссии был обычай, что молодой после первой ночи *разбивал* палкою на дворе *горшок каши,* а дружко добивал его» [118, т. 2, с. 32—33]. Там же в воскресенье перед венцом «вынесуть молодому *хустку червону* (обыкновенно это символ девства невесты) и *горщя хмелю;* возьмуть хмель, там у ногах высыплють з горщяти ему, молодому; старшій боярин *перекине горщя через хату...»* [78, с. 190]. Когда молодой приходит в дом невесты и мать последней встречает его с водою и овсом, зять, взяв от нее горшок и выливши из него воду на гриву своей лошади, передает его старшему боярину, который бросает этот горшок в сторону и замечает: *если расшибется, то родится сын,* а когда уцелеет — то дочь [118, т. 2, с. 517]. В Великороссии бьют горшки после первой ночи, когда молодые в бане, или же приглашая родителей молодой на гарный стол. В последнем случае этим битьем *воздается честь родителям* [Там же, с. 228, 362]. В Германии бьют старые горшки перед свадьбою (am Polterabend) перед дверьми невесты: чем больше черепков, тем больше счастья [170, с. 434]. Все это имеет отношение к потере невестою девства.

Известно, что во многих местах родителям, которые не умели сберечь дочери до венца, дают на свадьбе пить из разбитого или дырявого сосуда.

Если битье горшков только внешним образом соединено с обсыпаньем и проч., то все же следует обратить внимание на этот обычай потому, что он роднит брак

Рождество из рукавицы же [104, т. 2, кн. 7, с. 54]. Велят стричь ребенка в первый раз *на шубе: богат* будет [118, т. 6, с. 29]. В Малороссии в первый раз стригут ребенка (обыкновенно по второму году), подложивши «повесмо конопель або кожух, *щоб був косматый».* Приведши из церкви новобрачных, сажают их на бараньей *овчине длинной шерсти,* желая им жить *богато* [104, т. 2, кн. 7, с. 66; 118, т. 2, с. 181—182, 196, 269—270]. Очень важно, что еще в Ведах *туча* (ниспосылающая дождь, урожай, плодородие жен, богатство) представляется *косматой шкурой* или *коровьей кожей.* С этим последним может быть связано то, что теща, пугая зятя, сидит на *вилах,* изображающих *рога.*

с похоронами, с одной стороны, и с рождественскими обрядами, с другой. «В приднестровских деревнях при выносе мужа из дому жена *бьет новый горшок* и по всему дому *посыпает овсом*» [124, т. 2, с. 31]. Автор говорит, что «без сомнения, этим означается упадок хозяйства по смерти мужа»; но такое объяснение неверно уже потому, что битье горшка соединено с посыпаньем, которого значение мы видели выше. По нашему мнению, и здесь похороны представляются свадьбою. На Свят Вечер после ужина «мужчины выносят на двор опорожненные горшки и разбивают их об землю или, поставив на землю, бьют издали палками, *чтобы изгнать из дому всякий недостаток*» [118, т. 7, с. 63—64].

б) У славян и германцев есть обычай покрывать на Сочельник пол избы и стол, на котором едят, соломою или, как в Белой Руси и на востоке Малороссии, сеном. Соломы этой не выносят в течение трех дней, недели или даже двух, что говорит об отношении обряда ко всему святочному зимнему времени. Значение этой соломы видно из следующего: у сербов некоторые носят солому рождественскую на нивы, *чтоб лучше родили,* у хорватов ее или сожигают или выносят в сливные сады для урожая [158, с. 101]; словаки для того же обвязывают все плодовые деревья, то же и в большой части Германии [222, т. 1, с. 121]. «У очи Божића пошто се бадњаци унесу у кућу и наложу на ватру, узме домаћица сламе и *квочући,* а за њом дјеца пијучући (пища как цыплята), простре по соби, или по кући, ако нема собе. Потом узму неколико *ораха*[45] и баце по слами... Од сламе, с којом се на бадњи дан квоче и пијуче, остави домаћица по нешто, па кад насађује кокоши, под сваку метне по мало (чтобы хорошо неслись). Оно уже (перевесло? веревки?), у којему се слама донесе, не раздријеши се, него се само распусти, па се на Божић ујутру пред кућом баци по њему жита, те кокоши зобљу, а домаћица рекне: «Како ми у скупу зобале, тако ми у скупу носиле» ([53] *божић*). Сравните подобный чешский обычай с цепью от воза или обручем. В Малороссии выбирается сено «без бадилья», не тронутое ни человеческою, ни скотскою ногою, и после трех поклонов перед образами расстилается мальчиком на покути. Затем мальчик переносит с припечка горшки с кутею и узваром, покрывает их парою хлебов; оттуда же берет и ставит на покутя ми-

[45] Орех у германцев посвящен грому, у славян — лещина.

ску с сотами. Неся кутю на покутя, мальчик должен *квохтать,* как квочка. Квоктать должны и другие мальчики, если при этом случатся, но женщины и девчата ни под каким видом не должны квоктать [85, с. 62]. На Подолье *девицы* или кто другой *квокчет* в соломе, *чтоб куры квоктали* [105, № 11/12]. В Швеции солому, которою устилается пол церкви на Рождестве, дают коровам от болезни, кладут под наседок для предохранения их от хорьков, выносят на поля и обвертывают ею плодовые деревья для урожая [222, т. 1, с. 121]. В Славонии этою соломою гадают о долголетии: во время обеда вытягивают из-под скатерти или мешка, которым покрыт стол сверх соломы, соломины, и чья длиннее, тому дольше жить [158, с. 101].

Солому, постилаемую накануне Рождества, называют на Подолье *дідух,* по другим [источникам] *дідухá**. Шейковский сближает это слово с названием поминок *деды*[46] [124, т. 2, с. 40—41] (ср. скр. *питṛ,* им. п., мн. ч. *питарас,* собственно отцы, потом предки, покойники). Сближение тем более вероятное, что канун Рождества есть, как видно из малорусских обрядов, своего рода поминальный день [85, с. 63—66]. Так как Рождество есть по преимуществу семейный праздник (что видно из обычая есть кутю при возможно полном сборе семьи, из того, что дети носят кутю и узвар деду и бабке, если их не было на куте, и крестным родителям), то поминание мертвых на кутю причисляет, значит, и их к семье**. Сознание тесной связи между живыми и мертвыми проявляется и в других случаях. Бессмертие души есть догмат, как известно, с незапамятных времен существовавший в индоевропейском язычестве.

Устиланье полу соломою имеет место и на свадьбе в Нерехотском уезде Костромской губернии. «Когда жених поедет в церковь венчаться, *дети* обоего пола приносят с собою в тот дом по снопу соломы и расстилают ее по полу, оставив ее тут до трех суток; при этом кормят их *кашею»* [40, с. 26]. Сравните обычай ставить кутю на сене. Молодых сажали или и теперь сажают в углу под иконами (малороссийское *на покути) на ржаных снопах* [118, т. 2, с. 39]. Постель молодых для первой ночи стелется на 27-ми (тридевяти) ржаных снопах ([118, т. 2, с. 53, 193, 205], ср. [Там же, с. 361]). Ближайшее значе-

---

[46] Он основывает связь соломы и поминок на связи соломы с кашею и каши с поминками.

ние соломы здесь должно быть такое же, как и в рождественском обряде, то есть изобилие плодов. Что же касается до основного представления ее, до связи с другими обрядами, то их следует искать при помощи языка. <...>

Покровение есть общеизвестный символ брака. У всех славян и других индоевропейцев замужние женщины ходят с покрытою головою, в отличие от девиц. Некоторые подробности обряда покрыванья можно видеть из следующего: «После венчанья надевают на молодую в притворе сначала кокошник, в котором она сидит за свадебным столом, а потом сваха накидывает на ее голову наметку, и в этом уборе везут ее с женихом домой. Тут в дверях встречает их сваха в надетой навыворот шубе и старается испугать молодую, чтоб она была боязливая и почтительная[47]. Отец или мать бросает в лицо соль, чтобы предохранить новобрачных от раздора[48], или отец слегка бьет плетью по спине новобрачной три раза, чтоб она забыла прежних женихов и любила одного мужа. Молодые кланяются своим родителям, а после сваха берет невесту за руку и *окручает*[49] ее следующим образом. Сваха прилепливает к стене венчальные зажженные свечи и сажает под ними новобрачных на овчине. Потом две свахи, одна со стороны невесты, другая со стороны жениха, расплетают косу молодой и плетут вниз под руку в две косы. За сим накидывают на молодую повойник, и с тех пор она не может ходить простоволосою даже при родных; ходить без повойника считается за великий грех» [118, т. 2, с. 182]. В Малороссии расплетает косы молодой брат, или сестра, или тетка [78, с. 204—206], потом заплетают эти косы не по-девичьи[50]; «завивайло» (намітку*?) вносят в избу

[47] О значении шубы см. выше.

[48] Может быть, для предохранения от призора. Соль — средство от всяких темных сил. Впрочем, рассыпать соль значит, что будет ссора.

[49] В слове *окручать* и в сродных соединяются представления заплетанья (косы), одеванья и брака; *окручаться,* вообще одеваться, наряжаться, маскироваться; *окрутник* — наряженный по-святочному; *скрутиться,* собраться, приготовиться (то есть нарядиться); *окручать,* переодевать невесту в бабье платье, заплетать ей две косы вместо одной и вместо платка надевать на голову кокошник или сборник; *скрутить, окрутить,* то же, *скрута,* головной убор невесты и приданое; *самокрутка,* сама себя окручающая, тайно и без согласия родителей вышедшая замуж (ср. малорусское *пóкрытка,* незамужняя женщина вообще и родившая до брака, незаконно покрытая).

[50] «Не плеты кисоньку у-трое, Завтра заплеты кисоньку в *дрибушкы*» [78, с. 206].

в одно время с короваем[51]. В Галицкой Руси и в Польше невеста во время расплетанья и покровения сидит на деже [192, т. 1, с. 65][52]. Ввечеру первого дня свадьбы «дви свахы спивають: «Я ж тебе, сестрыце, напинаю» и проч., и пидносять намитку на голови, так, раз у раз. Беруть трошкы льону и завывають ій разом с косою, щоб бильше було косы; хоть и велыки косы, то завше треба той льон, и то называеться зачиска та *кичка.* По кичци накладують каптур, як у другых — серпанок чи очипок» [78, с. 208][53].

[51] «Дружбонько... несе коровай на вици (на веке дежи*), Билее завывайло на тарильци» [78, с. 207].

[52] В Польше во время «oczepin» (cepin) поется:

Zakukała kukaweczka na wieży,
Zapłakała Maryleczka na dzieży
[219, т. 2, с. 26].

[53] *Кичка* (ср. старослав. *кыкъ,* capilli), кажется, значит и головной покров, то же, что великорус. *кики-болка* (кокошник, в первый раз надеваемый на молодую), *шлык, волосник.* Кроме того, мифическое значение покровения, о котором будет речь ниже, есть еще и другое: головной покров, скрывая волосы, лишает молодую всего, что соединялось с девичьей косой. Значение же косы видно из следующего:

Коса — девья крáсота: «Як жаль мени русои косы и дивоцькои красы» [78, с. 152]. «Расстаюсь с тобою, косонька, расстаюся с девьей крáсотой!» [37, с. 26]. «Приступи, родимый батюшка, ко моей-то ли девьей красоте, расплети... трубчатý косý!» [Там же]. «Вы красуйтесь, красны девицы, во своей-то девьей крáсоте; Уж как я открасовалася: Не плести уж мне русой косы, Не носить мне алой ленточки» [37, с. 29]. «Ты коса ли, моя косонька! Ты коса ли, девья крáсота! Меня красила ты, косонька, в ясный день перед солнышком, темной ночью перед месяцем» [37, с. 46].

Волосы — красота, гордость. Сочетание представлений красоты и гордости находим в следующих словах: *басить, баситься* (собственно светить), красоваться (млр. *басувать*) и гордиться; *чéпýриться* (с различным ударением в разных местностях), щеголевато одеваться и важничать; *чепыжиться,* рядиться и величаться; *чечениться,* щегольски наряжаться и церемониться, чваниться; *топорщиться,* щегольски наряжаться и чваниться; *хаз,* щеголь, франт и гордец, нахал; *хазить,* щеголять и храбриться, гордиться.

Соединение всех трех представлений (волос, красоты и гордости) или только первого с последним видим в следующем: *кыкъ,* волосы, серб. *кика,* коса, серб. *кицош,* франт, *кицошити се,* наряжаться, франтить, старослав. *кычити сѧ,* гордиться; пол. *warkocz,* коса, серб. *вркоч,* щеголь, *вркочити се, као* поносити се (jure gloriari), или *кицошити се;* чеш. *chlup,* короткие волосы на теле (ср. *chlp,* кусок, рус. *хлопья* и проч.), *chlupatý,* волосатый, косматый, пол. *chełpić się* (ср. *chlubić się,* чеш. *chloubiti se*), хвастать, величиться. Впрочем, это последнее сближение требует подтверждений; в санскритском польскому *chełpić się* соответствует *çalbh,* gloriari, при котором, однако, не находим слов со значением волос или шерсти. Тем не менее вероятно, что *коса* есть не только девья красота, но и гордость. Покровение косы может находиться в связи с тем взглядом, ясно высказавшимся во многих народных песнях, по которому брак для женщины есть потеря воли и гордости; в польской песне невеста говорит:

В некоторых местах на другой день свадьбы надевают на молодую очепок и наметку с красною вокруг головы лентою и приводят молодых на паперть. Поп берет новобрачных за руки, вводит в церковь, читает молитву покровению (?) головы, потом покрывает молодую серпанком, окропляет святою водою и благословляет на новую жизнь [118, т. 2, с. 534].

Символическое значение покровения (но не *скрывания* косы, о котором в примечании) есть *здоровье, красота, богатство и плодородие,* что видно из следующего:

Я ж тебе, сестрыце, напынаю,
Щастьем, здоровьем надиляю:
Будь здорова, як вода,

O bodaj to, bodaj być dziewczyną sobie,
Niżli służyć, mój Jasieńku, tobie.
[219, т. 2, с. 13]

(Ср. наст. изд., примеч. 31, с. 373). В Великороссии* невеста прямо говорит о себе, что замужем ей «привыкать будет (нужно будет)

Спеси-гордости убавити,
Ума-разума прибавити!
Голову держать поклонную,
Ретиво сердце покорное!»
[37, с. 31]

Длинные волосы и борода были у германцев признаками свободного человека. Усыновлявший другого стриг ему волосы или прикасался к бороде. Побежденный враг или несостоятельный должник вручал свои остриженные волосы победителю или верителю и тем признавал себя его рабом. Дитмар Межиборский говорит о побежденных лужичанах: «Pacem *abraso crine supremo et* cum gramine datisque affirmant dextris» (Grimm). (Общий смысл: скрепляют мир тем, что обрезают волосы и [дают победителю] зелень и дары (Пер. с лат.— *Примеч. сост.*)). Покровение косы может иметь одинаковый смысл с пострижением волос. Помнится, что где-то при покровении молодой несколько подстригают ей косу.

Покрывая волосы, девица, кроме красы и воли, лишается еще и некоторой свойственной ей до того таинственной силы. Ведьма чарует всегда простоволосая, чем объясняется упоминание в заговорах простоволосых девок или баб. В заговоре от уроков: «Отговариваю (имярек) от колдуна и колдуницы... от девки самокрутки, от бабы простоволоски» [37, с. 51]. Простоволосой приписывается сила взрастить чудесную траву: «Одолень-трава! не я тебя поливал, не я тебя породил; породила тебя мать сыра земля, поливали тебя девки простоволосые, бабы самокрутки» [104, т. 1, кн. 2, с. 20 и др.]. В сербской песне девица, думая, что жених ее обманул, хочет мстить ему таким образом:

Изиħиħу млада *гологлава,*
Гологлава, *косе расплетене,*
Куда јунак поħе по девојку,
Нека му је несретна девојка.
[50, т. 1, с. 425]

А будь богата, як земля,
А прыгожа, як рожа![54]
[78, с. 208]

Косвенным образом это значение подтверждается и следующим. Листья и по народному взгляду *покрывают, одевают* дерево. Так, например, в сербской песне:

Зима проħе, Ђурħев данак доħе,
Те се гора преодене листом,
А земљица травом и цвиjетом.

На этом основании брачный покров сближается с зеленью деревьев, так что последняя служит символом первого и брака вообще. К сказанному об этом в другом месте (наст. изд., с. 349—350) прибавим здесь сербскую песню, которая поется во время покровения невесты («Кад девоjци меħу ватељ на главу»):

Долети листак од ника пoља,
Паде девоjци на зелен венац,
На зелен венац, на русу косу.
Ниjе то *листак* од ника поља,
Веħ jе то бела *авли-марама,*
Бела марама, брига голема,
Да туħу маjку маjком назове, и проч.
[50, т. 1, с. 73]

Обряд православной церкви сближает бракосочетание с венчаньем на царство, и на этом основании народ находит известные отношения между коронациею и зеленью, покрывающею деревья. «Непросвещенные люди верят, что ежели государь коронуется... когда *одевается* листом лес, то во время владения его государство будет изобиловать всем, то есть людьми, хлебом и богатством; а когда в то время, когда лес роняет уже свой лист, то не так может быть изобильно» [123, с. 226]. Допустивши даже, что зелень стала приметою при коронации вовсе независимо от сравнения коронации со свадьбою, мы все же вправе заключить, что листья как символ брачного покрыванья имеют тот же смысл, что и упомянутая примета при венчанье на царство.

Покровение невесты приписано «св. Покрове». Основание этого, подобное тому, по которому, например, на *Симона Зилота* ищут *золота,* кладов, не исключает другого, более глубокого: как св. Власий стал покровителем скота, потому что был им прежде бог Волос, так Покрова = по-

[54] Связь покровения и красоты см. в статье «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (наст. изд., с. 348).

кровительница браков, потому что была некогда богиня, покрывающая девиц брачною фатою.

Покров пресвятой Богородицы празднуется 1-го октября, то есть в то время, когда начинаются свадьбы между поселянами. В этот день в Великороссии девицы ставят свечи Матери Божией и просят ее о ниспослании женихов. Весь день проводят они в своем кругу. Если попадет к ним случайно молодец, то замечают его движения и разговоры и по ним судят о будущем (женихе) [118, т. 4, с. 59]. В Галицкой Руси девицы говорят:

Святая Покровонько,
Накрий мене головоньку,
Та хоч би вже й онучью,
Най ся довго дівкой не мучу!

В Великороссии невеста причитает: «Ты, Покров Богородица! *Покрой* меня, девушку, пеленой своей нетленною идти на чужую сторону! Введенье мать Богородица! *Введи* меня на чужую сторонушку! Сретенье мать Богородица! *Встреть* меня на чужой сторонушке!» [118, т. 2, с. 209, 225—226]. В Белоруссии на Покрову девицы, поставив свечу перед образом Божией Матери, говорят:

Святой Покров!
Покрыв землю и воду,
Покрый и меня молоду!
[118, т. 2, с. 473]

Важным указанием на стихийное значение божества, замененного Покровою, служит то, что считается счастливым предзнаменованием для обрученных, если на Покров (1 октября) выпадает снег. Тогда девицы говорят: «Батюшка Покров! покрой сыру землю и меня молоду!» Иные говорят: «Бел снег землю покрывает, не меня ли молоду замуж снаряжает!» [104, т. 2, кн. 7, с. 60][55]. Из этого видно, что Покров представляется здесь не согласно с христианским преданием и что мифическое существо, покрывающее девиц брачным покровом, вместе с тем покрывает землю снегом.

Выше мы заметили связь представлений соломы, покровения и облака в нем. *halm* и *gehilwe*. К этому прибавим, что не только снежный покров земли, сближаемый, как мы видели, с покровом невесты, представляется тканью (наст. изд., с. 373), но также и дым, туман, облако. Тонкая ткань сравнивается с дымом: «рубочок як дым то-

---

[55] Мы ставим «снаряжает» (снег) вместо «снаряжают»*.

несенький»; в польской сказке девица навивает, как нить, на золотой клубок синюю мглу, которая подымается из ручья [131, с. 134—135]; по немецкому поверью, ведьмы прядут горный туман; серб. песня сравнивает знамена, следовательно, ткань с облаками:

Бојна копља, као црна гора,
Све барјаци, као и облаци.
[50, т. 2, с. 313]

Наконец, самое слово *облако* (обл. великорусское *оболок,* серб. *облак,* пол. *obłok*) имеет очевидную связь с тканью и покровением: *оболокаться,* одеваться (ср. в заговоре тождесловное выражение «*оболокусь* я оболоками» и проч.) [37, с. 42], *оболочка,* платье, одеяло, *волокно,* нить и (олонец.) холст[56]. Это заставляет ожидать сравнения брачного покрова и с облаком. Такое сравнение действительно находим в польской свадебной песне:

Przykryło się niebo *obłokami,*
Przykryła się Marysia *rąbkami.*
[219, т. 2, с. 77]

Отсюда выводим отношение богини, покровительствующей браку, *покрывающей* невесту рубочком и землю снегом, к *туче.*

На связь тучи с другими несомненными или предполагаемыми символами брака, именно с соломою, зеленью, покрывающею деревья, и покровом невесты, указывает отчасти и то, что мгла, туман есть, между прочим[57], символ богатства, счастья; ср. литовское:

Aš melsčiau Dievą per visą dieną
Bent *miglotą dienelę;*
Aš melsčiau Dievą per visą dieną
Bent *bagotą mergytę.*
[188, с. 100]

(Я бы просил у Бога весь день хоть туманного денька, я бы просил у Бога весь день хоть богатой девицы.)

[56] Пол. *dziewo-słąb,* сват, дружко (*л* из *н,* как в *małżonek* из *manżonek*). Чеш. *snoubiti, snúbiti,* сватать, *snoubce*=*dziewosłąb* Юнгман сближает с лат. *nubere, nubes.* Еще вернее в фонетическом отношении будет сравнение с лат. *nimbus,* фата, покрывало, облако, проливной дождь. Таким образом, *с-нѫ-бити* (предполагаемое) могло собственно значить покрывать невесту, подобно тому как облако покрывает небо. Сближение пол. *słąb* с корнем *люб* встречает препятствия в том, что нет другого примера корня *луб* (скр. *лубh*) с носовым звуком. Что до перехода коренного *л* в *н,* то он возможен.

[57] Туман, как мрак, значит, как известно, печаль.

В Нижнедевицком уезде Воронежской губ. «на крестинах бабы приносят кашу и, приподнимая ее три раза вверх, говорят: «Как в поле *туман,* так пусть будет младенцу *счастье* и *талан*!» [74, с. 297]. Кажется, у Шевченко рифма: «Ой тумане, *тумане,* Мій латаный *талане*», взята из народной песни и, подобно некоторым другим народным рифмам, основана на сродстве представлений.

Сводим черты, собранные в этой главе:

а) *Каша* приводится в связь со святою Варварою, из чего заключаем о первоначальной связи каши с языческою богинею. Греча, из которой варится каша, называется *княгинею*: она, подобно другим божествам, посещает дома смертных и приносит урожай, плодородие и скота, и людей. С вареньем каши тождественно по значению обсыпанье, которое, в свою очередь, сближается с обливаньем. Обряды варенья каши, обсыпанья и обливанья суть символы дождя и воды. Все три обряда (а равно и связанный с ними обряд битья горшков) составляют принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похорон. Следовательно, богиня, которой варилась каша, имела отношение к дождю и воде, к браку и смерти, имеющим какую-то связь с Рождеством.

б) На основании связи представлений соломы и покровения сближаем рождественский и свадебный обряд устиланья полу соломой с брачным обрядом покрыванья невесты. Оба обряда сходны по значению. Покрыванье молодой приписывается св. Покрове, заменившей языческую богиню; оно сравнивается со снегом, покрывающим землю, зеленью, покрывающею деревья, тучами, покрывающими небо[58]. Снег и тучи, с коими приводится в связь эта богиня, только другая форма дождя и воды, о которых выше.

В каком отношении находится эта богиня к двум другим божествам, на которых указывают другие рождественские обряды, на это мы не нашли ясного ответа в самих обрядах. Предположивши, что совокупность рождественских обрядов не есть случайный подбор, но изображает один миф, можно догадываться, что если Божич-солнце есть сын Бадняка-грома, то богиня-туча есть его мать. Достоин внимания последовательно проведен-

[58] Есть мифическая связь между листвою древесною и тучами: эти последние сами представляются деревом.

ный параллелизм между Рождеством и свадьбою: Бог, сковавший плуг, славимый на Рождество, вместе с тем кует свадьбы; кабан и олень, животные образы солнца, равно относятся и к Рождеству, и к свадьбе; точно так и хлеб-коровай; о каше и сродных с нею обрядах сказано выше. Пока нам не известно такое же полное сходство Рождества с другим годовым праздником, мы готовы видеть в этом сходстве указание на то, что рождественские обряды изображают брак небесных существ, по образу которого совершался брак земной. На эти предположения мы смотрим как на вопросы. Ответа на них будем искать в сведениях, сохраненных преимущественно в сказках о богине, которую мы считаем за одно лицо с найденною нами по рождественским обрядам*.

О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ [1] В ЯЗЫКЕ

ПО ПОВОДУ СЛЕДУЮЩЕЙ ПЕСНИ:

Зеленая явіриночка,
Чом ти мала невеличечка?
Чи ти росту не великого?
Чи коріння не глибокого?
Чи ти листу не широкого?
— Я й росту високого,
Я й коріння глибокого,
Я й листу широкого.

Молодая Марусечко,
Чом ти мала невеличечка?
Чи ти роду не великого?
Чи ти батька не багатого?
Чи ти матки не розумноі?
— Я й роду великого,
Я й батька багатого,
Я й матки разумноі.

[78, с. 156—157]

Эта песня — величанье невесты. Чтобы найти случай похвалить род, отца и мать невесты, у нее спрашивают: отчего она мала ростом: оттого ли, что она не «великого роду», то есть что у нее в роду нет рослых? Оттого ли, что ее отец не богат и мать не умна? Предполагается, что

[1] Представлением называется тот признак, посредством коего слово выражает содержание мысли. Так, например, все мыслимое при скр. имени родоначальника людей *ману* обозначено в этом слове одним признаком — способностью мысли; Ману есть мыслящий (корень *ман* тот самый, что и в слав. *мьнѣти,* память). В скр. названиях человека: *мануджа* (рожденный от Ману, потомок Ману = слав. *мужъ) манушја* (суффикс *сја* обозначает зависимость), *мâнава* (отечественное от Ману = рус. на *ич, ович),* а равно и в нем. *Mensch* признаки человека (арийского племени), сколько бы их ни было, обозначены одним, именно происхождением от мифического родоначальника Ману. Таким образом, язык установил связь трех представлений: *мысли, Ману* и *человека* вообще. Быть может, влияние первого из этих представлений следует видеть в том, что великорус. глагол, произведенный от *муж,* именно *мужевать,* значит обдумывать, соображать, рассуждать:

И *мужевал* тут старой (Илья Муромец), разговаривал:
«Куда мне ише старому да с золотой казной».

[25, с. 353]

Вероятно, впрочем, и то, что такое значение слова *мужевать* родилось без влияния корня *ман,* что слово это значит собственно быть мужем, делать то, что прилично взрослому, то есть рассуждать. Соответственно этому влр. *старовать* (собственно быть старым) значит беседовать, говорить.

Как бы то ни было, из этих примеров видно, а) что собственное значение слова не есть полное содержание мысли, связанной со словом,

богатство отца и ум матери нужны для того, чтобы вскормить и вырастить дочь.

Мы обратим внимание на сближения: *росту* дерева и *роду, корня* и *отца,* широкого *листа* и *ума* матери, находящие соответствие в языке.

I. РОД И РОСТ И Т.П.

Чи ти *росту* не великого?..
Чи ти *роду* не великого?..

Слово *род,* в смысле совокупности родичей, предполагает значение произращения (деятельности, великорус.

а только один признак, символически обозначающий эту мысль, что слово есть *представление* мысли; б) что изменение значений одного и того же слова и образование от известного слова новых слов установляет прежде всего связь представлений, а потом — всего того, что мыслится под представлениями. В этом установлении связи обнаруживается влияние языка на мысль. Принятое в языке сочетание представлений становится исходною точкою для мысли всех говорящих этим языком. Одним словом *Mâнава* дана история происхождения племени. Поколения, следующие за создателями этого слова, могут расширить и углубить взгляд, выраженный этим словом (например, приписать происхождение от *Ману* и неарийцу), могут и устранить этот взгляд новым, но миновать его не могут, пока произнося понимают смысл слова *Mâнава.* Подобным образом слова *мужевать, старовать* дают не только связь представлений *муж, стар* с деятельностью мысли, но до известной степени определяют и самое содержание, ими обозначаемое. С точки зрения этих слов, так должно быть, чтоб старый рассуждал; эта точка зрения ведет к противоположению старости и скудости мысли.

Известное сочетание представлений, принятое в язык в слове одного корня, по нескольку раз повторяется в словах других корней; последующие образования подчиняются аналогии с предшествующими. Так, например, в нескольких словах различного происхождения заметен один и тот же переход от быстрого движения к хитрости и уму. Повторение одинакового способа сочетаний образует привычку мысли. Поэзия и мифология развивают сочетания представлений, какие находят в языке. В тексте представлен пример параллелизма рядов представлений в языке, с одной стороны, и в постоянных песенных выражениях, с другой. В отдельных случаях не всегда ясно, развитое ли сравнение родилось из одного слова, или, наоборот, слово создано под влиянием развитого поэтического образа. Но причинная связь между тем и другим в период безличного творчества не подлежит сомнению; верно также, что слово как простейшая форма поэтического сравнения первоначально предшествует этому последнему.

Известный способ сочетания представлений не есть общеобязательная форма человеческой мысли. Языки различны по направлению рядов представлений. Сгиб народного ума, насколько он зависит от языка, может быть открыт только путем мелочных этимологических исследований, которые дадут материал для общих выводов. Покамест для характеристики языков законами перехода представлений сделано весьма мало.

обл.) и плода (результата). В серб. оно есть, между прочим, синоним слова *плод.* И само по себе, независимо от явственного сближения с ростом дерева, оно заключает в себе сравнение рода как явления человеческой жизни с произрастанием дерева и вообще растения. Скр. глагол *ардh,* ближайший по форме к слову *род* (и *рост,* где *с* из *д),* имеет в скр. только переносные значения удачи, благополучия и т.п.; но глагол *вардh (вр̥дh),* от которого произошел первый посредством опущения начального *в,* сохранил не только производные значения (цвести, быть счастливым), но и первообразное «расти».

«Великий род» мог бы быть сравнен с ростом древесным не только в том мелком значении, которое мы видели в приведенной песне («рослые родичи»), но и в другом: *великий род* — хороший, старинный, древность коего ручается за достоинства его членов[2].

---

[2] Если человека хотят почтить, то называют его *вичем,* по отчеству. По имени — *называют,* по отчеству *величают:* «Как вас назвать по имячку и *возвеличить* по изотчине» (олонец.) [88, с. 26].

...Мы те песню поем,
Тебе честь воздаем,
Что по имени тебя *называем,*
По изо́тчеству *величаем.*
[37, с. 15]

В млр. песнях неопределенное почетное название почтенного молодого человека или девицы есть *отецький сын, батькова дочка:*

Перевозила царів та панів,
Та отецьких сынів.
[78, с. 333]

По смыслу колядки, величающей девицу, честь быть батьковою дочкою не уступает чести быть царевною:

...До церкви пійшла, як зоря зійшла,
У церков війшла та й засіяла.
Там пани стояли та іі питали:
— Чи ти царівна, чи королівна?
— Я не царівна, ни королівна,
Батькова дочка, славная панна.
[78, с. 331]

«Отецький сын» — вообще хороший человек: «Як лучитця отецький сын, отдасть мене мати». Подобным образом и в влр., наоборот, «неотецкий сын» — не столько ругательство вроде серб. *курвић, копиле* и подобных русских, сколько невежа, человек без воспитания:

Ты невежа, ты невежа, не отецкий сын,
Для чего ты, невежа, эдак делаешь?

На основании некоторых слов можно думать, что наблюдение над изменениями человека от времени сделано было не непосредственно над человеком. Сначала замечены были и обозначены словом изменения дерева, растения, и эти изменения послужили образом и объяснением возраста человеческого. На бессловесный вопрос, что такое возраст, возмужалость, старость и т. п., человек ответил себе: это то же, что фазы роста дерева; он ответил так, назвавши старость человека и т. п. словами, обозначавшими прежде только явления растительной жизни. Так связаны были в мысли два различные явления. Это один из множества примеров того, как язык во времена скудного развития один, свойственными себе средствами ведет мысль по тому же пути обобщения и отвлечения, по которому потом идет наука. Указать известную степень тождества развития человека и растения, может быть, для своего времени так же важно, как для нашего научно доказать сходство двух по-видимому несходных явлений.

Следуют подтверждения сказанного.

Признак взрослого дерева тот, что оно стоит перпендикулярно (влр. обл. *стамо, стамово,* то есть стоймя), прямо, прочно, что оно высоко. Отсюда строевой, высокий лес называется *стоячим:* «выше лесу стоячего». Связь дерева и отвесного направления видна в серб. *дубити,* «стajати управо», стоять прямо (от *дубъ* в смысле дерева вообще), *дупке* = пск. *в дыбки,* на задних ногах, прямо, *дыбом, на дыбах.* Связь отвесности, высоты и дерева находим в словах: млр. *стромить* (и др. слав. языки), торчать, влр. обл. *стромко,* высоко, литер. *стремглав,* сторчь головою, *стремнина* = серб. *стрмо,* крутизна, чеш. *strom,* дерево (как стоящее отвесно). *Стоячий* (высокий) лес служит образом человеческой старости в нем. *alt* (по Боппу, от корня *ардh,* расти, откуда и лат. *altus,* высокий), которое не только само по себе указывает на сравнение старости с высоким (выросшим, рослым) деревом, но и явственно сравнивается с *Wald:* оборотень (влр. *обмен, обменыш)* говорит о себе: «Ich bin so alt, wie der Westerwald» ([146, с. 437] и др.). Такое или подобное сближение старости и (стоячего) дерева видим и в некоторых других словах:

На глубоко древнем убеждении, что хорошие свойства передаются по наследству, сохраняющем силу в известных слоях и до наших дней (ср. [93] о выборе в пластуны), основан и почетный смысл серб. названий человека хорошего *гнезда: кућић* (из хорошей кущи, хаты), *оџаковић* (от хорошего очага), *кољеновић, племић* (хорошего колена, племени).

а) С скр. *стһавира,* старый (корень *стһâ* стоять), ср. скр. происходящие оттуда же *стһâвара,* стоящий, неподвижный, *стһира,* то же, *стһŷла* (от видоизмененного корня *стһâ),* большой, толстый, грубый. С последним ср. слав. *ствол* дерева, растения, доказывающее присутствие в слав. языках такого же видоизменения глагола *стһâ* в *стһу,* как и в скр. Сближая серб. *дебло,* ствол древесный, с *дебео,* дебелый, толстый, жирный, увеличим вероятность того, что в слове *ствол* может быть то же значение толстоты, прочности, производное от значения «стоять» (прочно), какое есть в скр. *стһŷла.*

б) Слово *ста-р* (собственно стоящий) и одинаковое с ним по значению и корню серб. *ста-ман* могли бы значить не только «старый», как значат действительно, но и «крепкий, прочный», как серб. *ста-мен,* прочный, верный, скр. *стһира* и скр. *стһâ-ман,* сила (средний род, в слав. должно бы быть, если бы было, в виде *ста-мя,* как скр. *нâ-ман* есть в *и-мя).*

в) Каково бы ни было собственное значение слова *дрѣво,* нельзя, несмотря на разницу в правописании, не признать его сродства с *древънь, древлю.* С *дръво* сближаем пол. *trwać,* чеш. *trvati,* durare, и млр. *тривати,* ждать (вероятно, из пол.); переходы звучных в однозвучные весьма обыкновенны*. При этом серб. форма *трајати,* durare, представляется вторичною, с *ј* из *в,* как в серб. *лавеж,* лай.

г) Быть может, как *trvati* относится к *дръво,* так серб. *боравити* (если это слово, известное только в серб., не есть иностранное) — к *бор,* в смысле дерева вообще. *Боравити* — vitam agere («как боравиш? ће боравиш?»); *санак боравити* — спать; потом, так как жить = быть, а *забыть* — потерять из памяти, то *заборавити* — забыть.

д) Слово *гол-ѣмъ* (ст.-сл., серб., болг.), великий, костром. *галяма, галямо,* много, очень много, можно сравнить с рус. *голомя,* ствол дерева, подобно тому, как мы сблизили слово *ствол* с скр. *стһŷла.* В обл. влр. наречии *голомя,* давно, высота ствола становится мерою времени: «Давно ли ушел такой-то? — Уж голомя». *Голѣмъ* и *голомя* ср. с лит. *gali-u, gal-ėti,* мочь, быть в состоянии, быть здоровым, сильным. В этом последнем можем предположить основное значение «расти», опираясь на аналогию с *могу (mögen, mégas, mag-nus,* скр. *maһ-ат* и проч.), при коем стоит скр. *манһ, маһ,* расти.

е) Мы видели близость представлений старости и крепости, прочности, объясняемую тем, что образом старости

было *стоячее,* прочное дерево. Связь стоянья, прочности дерева можем предположить и в слове *съдравъ,* даже если сблизим его не с корнем *дру,* firmum esse (такого корня не находим в Петербургском словаре [135]; притом этому производству мешает полногласие слова *здоров),* а с скр. *дâру* в значении дерева, в котором, в силу влияния других слов, могло появиться этимологически не заключенное в нем значение крепости. Что до предлога в слове *съ-дравъ,* то в скр. прилагательное, образованное из предлога *са* (=слав. *съ)* и названия предмета, значит: находящийся вместе с этим предметом (*сапутра,* вместе с сыном), снабженный им (*сапушпа,* с цветами, цветущий), сходный с ним (*сарÿпа,* имеющий одинаковый вид, сходный). Это последнее значение может иметь предлог *съ* и в слове *съдравъ,* которое в таком случае будет значить: сходный с деревом (по прочности). Другие примеры такого значения предлога *съ* в славянском *съврьстъ* (имеющий одинаковую версту, то есть возраст), сверстник; *съобразьнъ* (имеющий одинаковый образ), сходный, и проч. При нашем объяснении малорусское значение слова *здоровый* (большой, дюжий) будет предшествовать значению «sanus, incolumis».

ж) Представление старости, древности, протяжения времени в образе *высоты дерева* есть частный случай обыкновенного приема мысли измерять *время пространством**. Другие примеры этого приема:

аа) Высота полета птицы есть образ дальнего времени:

Ой *високо* соколові до неба літати;
Ой *далеко* козакові до осени ждати.
Хоть високо — не високо, треба долітати;
Хоть далеко — не далеко, треба дожидати.
[78, с. 7]

бб) Скр. *дÿра,* далекий (о пространстве) имеет неправильную сравнительную и превосходную степень *давîјанс, давишта,* с коими справедливо сравнивают [30; 79] славянское *давьнъ* (далекий — о времени, причем степень отдаления может быть очень невелика — часть или несколько; ср. влр. обл. *дави, давя (давѣ?), давеча).* Интересно, что онеж. *давненько* сохранило значение такое же, как упомянутые скр. слова и близкое к нему: далеко (о пространстве), высоко.

Сшибал молодца со белых грудей,
Давненько сшибал да выше лесу темного.
[25, с. 358]

вв) Век человеческий представляется пространством, полем, морем; перейти, переплыть значит пережить, перебыть: «кручиною поля не изъездишь» (веку не проживешь); «век прожить — не поле перейти»; «одним волоком века не проживешь» (*волок* — водораздел, лес на нем и вообще лес, дорога лесом, расстояние между сменами лошадей, станция; приведенная пословица значит: в один перегон, в одну упряжку веку не проживешь).

Переступлю я сінечки и покутню лаву;
Пережила поговоры, *переживу* й славу.
[78, с. 87]

Жизнь изжить, что море переплыть.

Ой я в морі купалася
И я в біду попалася;
Я ж море *перебреду*
И я біду *перебуду*.
[67, с. 5]

Возможно, что лит. *metas,* время, год, значит собственно нечто измеренное ходьбою, движением; корень — скр. *ми, мâ,* идти. Слав. *вѣкъ* сравнивают с скр. *ека,* один [30]; но вернее, кажется, принять *к* за суффикс и сблизить с скр. *ваj-ас* (корень *ваj, вû,* идти), век, юность, птица (идущая, летящая): век, молодость летит как птица:

Видно пролитеу мой дивий век
Есным младым соколом
Мимо моей буйной головы,
Крылышком не задёржиу он.
[27, с. 34]

С одной стороны, старость граничит с возмужалостью, здоровьем, силою; с другой — она переходит к значению заботы, печали, болезни, для коих, как и для первых, язык находит образы в жизни дерева.

а) Согласно с пословицею «старость не радость», в серб., чеш., луж. *старость* — забота, печаль (здравица: «Да Бог окрене старост на радост»); *стараться* значит прежде заботиться, «печаловаться», а потом уже — усиливаться что сделать.

b) *Дряхлый* в разных своих изменениях имеет значения — болезни дерева, человеческой старости, болезни, печали: ср. *трюхлый,* о дереве: гнилой; *дряхлый* старик — дряблый; ст.-сл. *дрѧхлъ, дрѧселъ,* печальный, озабоченный; чеш. *truchlý, truchlivý,* печальный; серб. *труо,* трюхлый, но *трухла* жена = *трудна,* беременная, и в этом

смысле больная *(труд* — болезнь); новгород. *трухавый,* хилый, хворый. Вероятно, основная форма этих слов начинается с отзвучной; ср. лит. *tręš-tu, tręš-au, tręš-ti, трюхнуть,* гнить. Можно думать о корне *трас,* дрожать, который в славянских наречиях является с носовым звуком (*трѧсти, трусить*) и без него (*страхъ;* если предположить не встречаемую форму *сътрахъ,* то это слово будет целиком равняться скр. *сантрâса,* страх). В таком случае *трюхлый* (о дереве) значило бы собственно: дрожащий, колеблющийся, противоположный старому в смысле крепко стоящего.

с) Сродные корни *хыл, хыр**, со значением клонить *(хилити),* качать, колебать, бросать (новгород. *захирить,* закинуть; *швырять;* представления колебанья и бросанья сродны и в других случаях) от значения клониться, качаться переходят к значению слабости и болезни: *хилый,* слабый, больной; обл. влр. *хиль,* болезнь, *хильмень,* хилый человек; *хилкий,* о погоде: ветренный, но архангел., новгород. *хилкой,* слабый, нежный (собственно склоняющийся от ветру); *хвилкий, хвилый,* слабого сложения, больной; *хирый,* то же, *хиреть,* болеть; *хворый,* то же, чеш. *chvoravý, choravý,* худой, *churavěti,* худеть. В лит. и скр. упомянутым корням соответствуют уже формы с конечным *р, л:* лит. *sver-du, sverdė-ti, svyru, svir-ti, svyroju, svyroti,* хилиться, качаться (например, очерет от ветру), *sverti,* весить; скр. *hвал,* дрожать, колебаться, качаться[3]; однако, если сравнить слова *хылити, хъгрити* с тождественным по всем значениям *хгътати* (колебать, срб. бросать; ср. *хватать),* то нужно будет признать как *л, р* в первых, так и *т* во втором за суффиксы.

Пояснением собственного значения слов *хилый, хворый* служит то, что в песнях дерево или былина, склоняемая ветром, — любимый образ печали[4],

[3] Если сюда же относится скр. *hвар,* быть кривым, извиваться, и если, как обыкновенно думают, это *hвар* из *dhвар,* то нужно будет допустить, что *х* в *хилить* и в *hвал* есть остаток придыхательного зубного, что кажется очень сомнительным.

[4] Ср.
Не *хилися,* яворояьку, ще ти зелененький;
Не *журися,* казаченьку, ще ти молоденький.
Не рад явір *хилитися;* вода корінь мие;
Не рад козак *журитися,* так серденько ние. —
Въ чистім полі стояла береза,
А верх *похилився;* казакъ *зажурився.* —
Из-за гори вітер віе, березоньку хилить.
Не хилися, березонько, ще ти зелененька,
Не журися, дівчинонько, ще ти молоденька.
[78, с. 20]

с чем сравни влр. *маяться,* качаться, потом — горевать*. Другой образ горя — болезни, тоже взятый из жизни дерева, тот, на который указывает пословица «Не гули коре, не чини горе» [52, с. 197]: печальному и больному человеку так, как дереву, с которого дерут кору. Сравни серб. *бортати,* болеть, с чеш. *bortiti,* колоть; *борть* — собственно дупло, щель в дереве, одного происхождения с *брать,*

Заметим противопоставление хиленья-журбы и молодости-зелени, согласное с вышеупомянутым сближением старости и печали.

Самый вид дерева, склоняемого ветром, наводит печаль:

Та вилітала галка з зеленого гайка...
Сіла на дубочку в вишневім садочку:
— Та не хилися, дубе, бо життя не буде,
Та не хилися, сосно, бо й так мені тошно.
Та не хилися, гілко, бо й так мені гірко,
Та не хилися низько: нема роду близько...
[78, с. 249]

Сначала человек стремится увидеть состояние своей души в окружающих его явлениях природы, и ход этого сознания себя во внешнем мире дает ему наслаждение творчества. Потом, когда цель достигнута, природа построена по образу человека, когда всякий ее луч и звук напоминает известное явление внутренней жизни, может случиться, что человек рад бы отделаться от этих напоминаний, потому что и без них сознает в себе тягостное чувство. От всякого намека ему становится больнее, а между тем привычная мысль по-прежнему толкует природу, так что кажется, будто природа назло человеку подновляет его горе. К такому состоянию духа относится вышеприведенная песня. Ср. еще следующее: кому не весело, тому тяжело слышать шум деревьев, если с этим шумом он привык связывать мысль о печали:

Ой не шуми луже ти зеленой гаю,
Не завдавай серцю жалю,
Бо я в чужім краю.

Склонившиеся ветви предвещают печаль, смерть:

Ой за лугами,— за берегами схилилися віти,
Засідають вражі ляхи Перебійніса вбити.
[78, с. 401]

Ср.: «Древо не бологомъ (не к добру) листвіе срони» («Слово о полку Игореве»).

Млр. *билина* потому именно служит обычным образом сиротства, одиночества, горя, что поддается всякому дуновению ветра:

Ой у полі билина, іі витер колише;
Горе ж мені на чужині, аж мій дух не дише.
[78, с. 78, ср. с. 136, 262]

Гибкие *лози,* и потому служащие символом печали, на этом же основании знаменательно рифмуются со *слези:*

Ой виїхав молодий козак за густиі лози,
Ой узяли молоду дівчину дрібненькіі слёзи.
[78, с. 110]

рвать, стало быть — нечто выдранное. Не совсем ясно основное значение влр. обл. *древить,* бранить, досаждать («Ты уж мне не говори, да и сердца моего не древи», как бы не раздирай, не мучь), пол. *drwić,* издеваться, чеш. *drviti,* бить, толкать, глупо говорить. Вовсе не видим сродства слов: влр. *хлибкий,* о дереве: хрупкий; о человеке — чувствительный, например, к морозу, *хлибить,* быть нездоровым. Вряд ли можно думать о связи их со *слабъ,* лит. *silp-ti,* быть слабым, усталым, *silp-nas,* слаб.

Ой поросла запорожжя густыми лозами;
Облилися запорожці дрібними слёзами,—
Ви густиі лози та одхилітеся;
Ви дрібниі слёзи та одкотітеся.—
Вивезли дочку за густиі лози,
Облили матку друбненькиі слёзи.
[61, с. 275]

Отношение между рассматриваемым нами символом и обозначаемым может представляться одним из проявлений сочувствия природы человеку. Так, в «Слове о полку Игореве» «ничить трава жалощами, а древо съ тугою къ земли преклонилось»*.

Сила горя изображается тем, что оно во внешней природе производит свой символ:

(Замужняя дочь) Обернувшись зозулею, та в год прилетіла.
Як сіла ж я в батька в саді,
Ой як же я закувала, ввесь сад поламала,
Ой як же я затужила, ввесь сад заглушила.
[78, с. 257].

Перекинуламся в сиву зозуленьку,
В калиновім гаю сіла.
Як взяла ковати, жалібненько співати,
Аж ся взяли к землі ліси калинові
Од голосу розлягати.
[61, с. 227].

(Зозуля) Ой як летила — луг поламала,
А где спочивала, кирниця стала.
[78, с. 258]

Она силою своего кованья-плача не только гнет, но и ломает сад. *Ломиться* такой же знак печали, как и *гнуться.* Ср.:

Що галочка воду несе, коромисел гнеться,
А Василець в віконечко як береза льеться (вьеться)...
Гнися, гнися, коромисел, *не переломися:*
Василечку, сердце мое, не плачь, *не журися.*
[78, с. 303].

Нечто подобное и в влр. песне:

— Перейди, сударушка, на мою сторонушку.
— Я бы рада перешла, переходу не нашла,

II

Чи кориння не глибокого?
Чи ти батька не багатого?

а) *Пень — корень — отец.* По лужицкой пословице, «Kajkiž korjeń, tajki wukorjeń» [151, т. 2, с. 193], каков корень, таков отпрыск, каковы родители, таковы дети. Серб. «без стара пања сиротно огњиште» [52, с. 12], плохо семье без отца, без старшего в роде. Этой пословице соответствует другая: «Тешко кући без чоека, а огњишту без хреба» [52, с. 315], причем ясно, что огнище, очаг — образ рода, семейства, хозяйства. *Хреб,* корень, ср. с обл. влр. *хряпа,* большие верхние листы капусты, *хряпка,* кочерыжка (орлов, тул.) и старуха (смолен.). «Као два одсјечена пања», — каже се за стара чоека и жену, који ђеце немају [52, с. 131]. «Оста један, као пањ у лазину» [52, с. 272], о человеке, у которого весь род вымер. *Лаз, лазина* — мјесто гдје је много шуме исјечено. «Нијесам ја тиква без коријена» (него имам рода) [52, с. 217].

Зеленая дубривонько!
Чого в тебе *пеньку* много,
Зеленого да ні г'одного,
Порастоньки ні од одного?
Молодая Марусенька!

Переход нашла — речка глубока,
Речка глубока, жердочка тонка,
Тонка, тонка — гнется, боюсь, переломится;
Знать-то мой милой с иной водится.
[36, с. 456]

Качанье дерева, как символ печали, сколько мне известно, реже встречается в других славянских песнях, чем в млр.; ср. блр.:

Ня белая бярезушка шатаится,
Ни шалковыя лисцья асыпаются,
Тут шатаится гарюшка маладзешинька,
Асыпаются гарячие слёзы,
[3, с. 158]

и лужицкое: Stój ta lipa we tom dole,
Wóna se rjedňe zeleni.
Wóna se chwějo tam a how,
Zož (когда, если) ten wietšik na nju stój.
Luby ten ježo na wójnu,
Lubka ta śiežce zdychujo.
[151, т. 2, с. 27]

(Зеленая липа в долине качается от ветру, и это образ милой, тяжко вздыхающей по милом, который едет на войну.)

Чому в тебе *батьків*[5] много,
Що рідного да ні г'одного,
Порадоньки ні од одного?
[78, с. 155].

В варианте вместо *пеньку* стоит *борів* в том же значении:

Зеленая та дібрівонько!
Чого в тебе та *борів* много,
Зеленого та ні одного,
Пáроста ні од одного?
Молодая та дівчинонько!
Чого в тебе та *батьків* много,
А рідного та ні одного?
[78, с. 154]

Собирательное значение рус. *бор,* красный хвойный лес, предполагает единичное значение хвойного дерева и дерева вообще*. Так, серб. *бор* (= нем. *Föhre*), сосна, ель (как и чеш. *bor*) и всякое дерево, почему в песне и явор называется бором:

О jаворе-зелен боре,
Диван ти си род родио.
[50, т. 1, с. 449]

Так, и ст.-сл. собирательное *бориѥ* предполагает единичное, и слово *борина,* лучина [I], значит не часть леса, а часть одного соснового или елового дерева. В приведенной песне *бор,* как нечто находящееся в дуброве, имеет, конечно, единичное значение, но какое именно — не можем сказать. *Бор* в смысле корня, пня нам не встречалось нигде. В других млр. песнях лес как собирательное, именно *луг,* лес на низком месте, есть символ отца:

Темного *лугу* калина,
Доброго[6] *батька* дитина[7]...
[78, с. 234]

Щебечіть, соловейки!
Та задайте тугу темному *лугу*
И моему *пан-отченьку*.
[78, с. 142]

---

[5] То есть родичей, заступающих у сироты место отца.

[6] *Темний — добрий.* Чем темнее и гуще лес, в котором растет калина, тем скорее она убережется.

[7] Жить на известном месте — расти: «Ђе коjи ниче ту и обиче»; «Ђе ко никне, ту и обикне» [52, с. 57, 87]; «Ђе се ко не сиjе, нека пе ниче» [52, с. 76].

Запорожцы под влиянием песенных сравнений звали батьком луг, растущий по берегам Днепра: «січ — мати, а великий луг — батько»[8].

б) «Коріння *глибокого,* батька *богатого».* От скр. *вр̥дh, вардh* (оттуда греч. ῥίζα, корень (из βρίζα), лат. *rad-ix* (от *ардh*) и нем. *Wurzel,* гот. *waurts* (Бопп)), причастие прошедшее страдательное *врддhа* знач. adultus, auctus, dives, senex. В пределах сравнения человека с корнем: чем старше, глубже, прочнее корень, тем старше и *богаче* человек. Ср. «сидеть на корю», владеть дедовским имуществом.

Слово *корь,* род. п. *кря,* значит корень, родина, наследственное имущество, деревня, выселок. С *корь* в значении деревни (или и одной избы?) ср. слово *корчма,* пол. *karczma,* чеш. *krčma,* срб. *крчма,* везде с одним значением: шинок, постоялый двор. Слово это очевидно от *корчъ,* корень, пень, ствол. Если взять во внимание то, что первобытное состояние гостеприимства в Сербии, о котором говорит Караджич*, еще не так давно могло быть повсеместным, что корчем в нашем смысле не было, но каждый большой дом был для путника корчмою; то можно думать, что слово корчма предполагает значение: оседлость богатого человека, сидящего «на корю».

в) Из двух пословиц, приведенных под а), видно, что как *корень* — отец, так *отпрыск, парост* — дитя. От значения дитяти, потомка легок переход к назначению молодого человека или девицы вообще. Ср. серб. *ђетиħ,* мужчина вообще, молодец (Held): «намјери се ђетиħ на ђетиħа»; в чеш.-морав. песнях *syn, syneček* — очень употребительно в смысле молодец, милый, так что сыночком называет девица своего любовника ([213, с. 89, 113] и др.); слово *парень,* сын (перм.), молодой человек, можно сблизить с скр. *прî, прин̥âти,* радовать (родственно с *прî,* к коему относится слово *приятель),* так что *парень* будет зна-

---

[8] Другое значение луга — друг, милый:

— Ой пійду я, пійду не берегом, лугом,
Чи не зостринуся з несуженим другом:
— Здоров, здоров, луже, несужений друже!
— Здорова, дівчино! любилися дуже!
[78, с. 94]

«Не берегом — лугом». Ср. *«Уже лужечки-бережечки* вода поняла» [78, с. 131, 402].

Луг растет на берегу, и связанные на этом основании представления *луга* и *берега* не разрываются, хотя бы в предметах и не было этой связи.

чить — сын как *утешающий* родителей, аналогично с скр. *нандана, нандака* (от *нанд,* быть довольным, радоваться), сын (*-нâ,* дочь) как тот, от которого ожидают утешения, радующий родителей *(кула-нандана).* Сближение ветки и дитяти в песнях очень обыкновенно. В млр. рифмуются слова *вiти и дiти*[9].

В языке это сближение находим в следующем: луж. *hole, gólje,* дитя, *holc,* парень, *holca,* девица, чеш. *hole (-tě),* дитя, *holek, holka,* мальчик, девочка, — ср. с чеш. *hole* (голя), *hol,* ветвь, — палка, *голiя,* млр. *гiлля, гiлка;* чеш. *holomek,* парень, ср. с *голомя.* Наоборот, *пасынок* — меньшее из двух сросшихся деревьев (арханг.), отросток (млр.), серб. *млâдица* — молодая (жена), *млȁдица* — парост, ветка.

---

[9] Розхилiться, калиновi вiти;

Прийми, мила, хоть малиі дiти!
[78, с. 266]

Схилилися калиновi вiти,
Розплакались маленькii дiти...
[78, с. 271]

Висип, милий, високу могилу,
Та посади червону калину,
Уродються великii вiти
Забавляти маленькii дiти.
[Там же]

Ой у полi да калинонька, похилилися витки;
Не один чумак покидае жiнку и маленькii диткi.
[78, с. 458]

Верх дерева — девица, дочь:

Стой, яблонька, век без *верха:*
Живи, мой батюшка, век без меня!
[104, т. 1, кн. 3, с. 149]

Кругом солнце обошло,
Рядом бояре ехали,
Вершину у рябинушки сломили,
Коням под ноги бросили:
«Топчите, кони, вершинушку;
Стой, рябина, *без верху;*
Живи, батюшка (матушка), *без дочери...».*
[37, с. 6, 43]

Срб.: Одби се грана од јоргована (бузок)
И љепа Смиља од своје мајке,
Од своје мајке и од свег рода.
[50, т. 1, с. 33]

Как ветка отрывается от куста, так девица от рода. Кстати заметить связь куста и пня: рус. *корь, кря* по форме = польскому *kierz, krza,* куст, *krzak;* может быть, поэтому «сыр *кряковистый* дуб» значит ветвистый?

III. ЛИСТ ДРЕВЕСНЫЙ И СЛОВО

Звуки внешней природы весьма часто служат в народной поэзии образами членораздельной речи. Так, например, человеческая речь представляется шумом дерева:

А не в бору *сосна зашуміла,*
Не зелена *діброва з буйним вітром говорила,*
А та *вдова* старенька в домівці з маленькими
дітками *гомонила.*
[78, с. 347]

«...Что не дуб стоит — змиулан сидит; что не *ветер шумит — змиулан говорит...*» [37, с. 57]. В литовской песне, наоборот, в шуме дуба слышится человеческий говор:

Tas ąžuolėlis, tas šimtašakelis
Su vėjužiu kalbėjo.
[188, с. 81]

(Этот дуб, этот стоветвистый с ветром говорил) [10].

Как дерево шумит листвою, так человек говорит словами. Отсюда *слово* представляется *листом* древесным. Так, в литов. песнях:

O aš neturiu tėvo nei močiutės.
Nei jokios giminėlės,
Auga girelėj' žalias ąžuolėlis
Tai mano ne tėvelis.
Liemuo ne tėvas, šakos ne rankelės,
Lapeliai ne žodeliai.
[188, с. 60]

(У меня нет ни отца, ни матери и никакой родни. Растет в лесу зеленый дуб, то мне не отец. Ствол не отец, ветви не руки, *листья не слова).* Напомним, что противоположение листьев словам предполагает их сравнение и что вообще всякое отрицательное сравнение основано на положительном. Непосредственное появление отрицательного сравнения психологически невозможно.

---

[10] Этим сближением речи и шума объясняется, по-видимому, сравнение *речи* и комнатного *сора* в поговорке: «из избы сору не выносить», то есть не выносить того, что в избе говорится. Tertium comparationis *речи* и *сора* есть то, что как речь, так и сор есть шум: обл. влр. *шум, шумка* значит *сметье.* В Белоруссии свекор дает невестке такое ироническое и двусмысленное наставление: «Ты, дачушка, паша избу (подметая), шумки за окно не выкидывай (и не выноси сору, и не сплетничай); я, дождавшись Св. Пятра, сбяру талаку и сам шумку вывязу»* [3, с. 187]. Основанием сравнения шума и сора может быть сравнение сора и шумящей пены: пол. *szumowiny,* пена, которую при кипячении снимают как лишнюю, чеш. *šum,* пена, нем. *Schaum.*

Stov ant kalnelio žalia liepelė,
Ten mano nakvynėlė,
Šitos liepelės žali lapeliai
Bus mano priegalvėlis.
Už manęs linko liepos šakelės
Ne močiutės rankelės.
Už manęs krito liepos lapeliai
Ne močiutės žodeliai.
[188, с. 166—167]

(Стоит на горе зеленая липа, там мой ночлег; зеленые листья этой липы будут мне взголовьем; ко мне склонялись ветви липы, но не материны руки; на меня падали *листья* липы, но не материны *слова).*

Ar pavirsi, ąžuolėli,
Į mano tėvelį?
O šios žalios šakužėlės
Į baltas rankeles?
Ir šie žali *lapužėliai*
Į meilius žodelius?..
Nepavirto ąžuolėlis
Į mano tėvelį.
[188, с. 64]

(Оборотится ли зеленый дуб моим батюшкою, а эти зеленые ветви — белыми руками, а эти зеленые листья — ласковыми словами? Не оборотился дуб, то есть не стать дубу моим батюшкою и т. д.)

Это сравнение листа и слова предполагается, как увидим, и славянскими песнями. Здесь приведем только серб. пословицу: «Од речена до створена, ка' од листа до корена» [52, с. 347], то есть от *слова* так далеко до дела, как от *листа* до корня. Причины сопоставления корня с делом не ясны.

Лист, ставши символом слова, получает и некоторые из дальнейших значений, какие имеет слово. Таким образом происходят сравнения *листа* и *разума, листа* и *лжи,* которые будут непонятны, если упустим из виду, что среднее между листом и разумом, листом и неправдою есть слово, которое служит признаком мысли и может стать ложью.

ЛИСТ и РАЗУМ. Как весною распускаются листья на дереве, так в человеке развивается мысль:

Не стій, вербино, *розкидайся;*
Не сиди, Марусю, *розмишляйся,*
Чим свою свекруху називать будеш?
[78, с. 160]

Чем шире, тем шумнее лист; чем речистее, тем разумнее человек. Отсюда сравнение широты листа с умом:

Молодая явіриночка,
... Чи ти *листу ни широкого,*
Молодая Марусечко,
... Чи ти *матки не разумноі?*
[78, с. 157]

У городі бузина, на ій *листу* нема;
Ти поганий, ти мерзений, в тебе *хисту* нема.
[67, с. 9]

Затем широта листа как символ разума противополагается неразумью:

Ой ти дубе кучерявий,
Широкий лист на тобі;
Ти козаче молоденький,
Дурний разум у тобі.

ЛИСТ И ЛОЖЬ

Pũsk, pũsk, vėjeli, pũsk šiaurinėli,
Pũsk, nuo mano mergytės
Daug neviernų žodelių.
Kiek ant rũtelių žalių *lapelių,*
Tiek ant mano mergytės
Daug *neviernų žodelių.*
Krint nuo rũtelių žali *lapeliai*
Krint nuo mano mergytės
Daug *neviernų žodelių.*
[188, с. 253, 260]

(Вей, вей, ветер, вей, северный, свей с моей милой[11]) много неверных слов (то есть напраслины). Сколько на руте зеленых листьев, столько на моей милой неверных слов. Падают с руты зеленые листья, падают с моей милой неверные слова).

Tiek ant rũtų ne darže *lapelių,*
Kiek ant manęs *neviernų žodelių*
Krint nuo rũtų darželyj' lapeliai,
Kris ir mano graudžios ašarėlės.
[188, с. 187]

[11] «Nuo mano mergytės» собственно соответствует млр. «з моеі дівчиноньки». Мы не заботимся о полной точности перевода; во многих случаях она и не достижима. Так, например, все существительные в приведенных стихах нужно бы перевести уменьшительными; для šiaurinėlis, уменьшительного от «северный ветер», нужно бы выдумать новое слово, потому что влр. *северик,* северный ветер, не есть уменьшительное.

(«Не столько на руте в саду листьев, сколько на мне неверных слов. Падают с руты в саду листья, будут падать и мои горькие слезы», то есть польются слезы от людской молвы.)

В следующем млр. месте густота ветвей сравнивается с прекрасным, но ложным словом:

Ой ти, дубе кучерявий, *голля* твое *рясне;*
Ти казаче, молоденький, *слова* твоі *красні,*
Слова твоі прекрасніі, превражая думка.
[78, с. 187]

Здесь можно видеть и противопоставление листа как слова в его лучшем смысле[?]. Самый эпитет слова *neviernas žodis* предполагает и имеет при себе постоянный эпитет *viẽrnas žodis,* млр. *вірне слово*[12]. На этом основании в серб. песне опаданье листьев есть измена; как скоро опадают листья с ветки, которою ударят по земле, так скоро юнак изменяет своему слову:

Друге моје, не ходиле луде!
Не држите вјере у јунаку;
Мушка глава ко шушната грана:
Удри граном по зеленој трави,
Лист опадне, а грана остане;
Онака је вјера у јунака.
[50, т. 1, с. 388]

Заметим связь шума листьев и речи в серб. эпитете ветки. *Шушната грана* — собственно шумящая, потом — покрытая листьями ветка; ср. скр. *cваç,* дышать, вздыхать, стонать, и чеш. *suseti (sausen), šuškati,* серб. *шушкати, шушкетати,* о листьях: шелестеть; о человеке: шептать, тихо говорить. Вместо *шушната* говорится и *шумната грана.* При этом выражении, кроме слова *шум,* стоят еще: серб. *шума,* лес, потому что шумит, потому что «шум ходить по діброві»; чеш. *ošuměti,* собственно лишиться листьев, а потом (так как лист на дереве то же, что волос на человеке) облысеть; влр. *шумиха,* осока, которая, как известно, шу-

[12] Например: Та ні до кого мені промовити
Та *вірненького* словця.
[78, с. 243]

Та нема цвіту найсинішого над ту ожиноньку;
Та нема слова *найвірнішого* над ту дружиноньку,
[Там же]

то есть нет человека вернее мужа. Подобным образом в пол. и серб. слово *wiara, вјера* само по себе значит человека верного, на которого можно положиться.

мит особым, металлическим шумом. В русском, как и в сербском, чувствуется близость корней *сус* и *шум,* вероятно, родственных: *сусальное золото* иначе называется *шумихою.*

ШУМ ДЕРЕВА И БРАНЬ, УГРОЗА

Сочетание этих представлений очень понятно даже независимо от сказанного выше о связи листа и слова; но примеров нашлось только два:

Ой яворе зелененький, *не шуми ж* на мéне,
А ты милий, чорнобривий, *не сварись* на мене.
[29, с. 100]

В влр. пословице «*береза не угроза,* где она стоит, там и шумит» потому только и возможно отрицание сходства между шумом березы и угрозою, что это сходство некогда признавалось. Даже это отрицание только мнимое: береза в самом деле грозит своим шумом, но ее угроза не страшна, потому что береза с места не двинется.

Переходим к ряду представлений, который имеет в основании другие чувственные восприятия, но в своем развитии сходится с вышеприведенным рядом (лист, слово и проч.).

ПЕРО, ЛИСТ, СЛОВО*. Слово *перо* в нескольких наречиях соединяет в себе значение пера и листа. Так, пол. *pióro, pierze* —u cebuli; влр. хлеб на третьем *пере,* то есть коленце; серб. *перо,* хорутан. *pero,* лист, серб. *перjе,* листья капусты, лука, травы, лепестки розы. Караджич по поводу стиха «просу се бисер по перjа» (то есть по траве) замечает, что в горном приморье всякий лист зовется пером [50, т. 1, с. 42]. Бопп относит слово *перо* к корню *пат,* падать, лететь (откуда слав. *пъта = пътица),* вероятно, предполагая основную форму *птеро* и затем выпадение *т* для устранения чуждого ст.-славянскому сочетания *пт.* Миклошич сближает *перо* с *прати, перж,* лететь, что ни с какой стороны не встречает препятствий. По обоим производствам *перо* значит собственно нечто быстродвижущееся, летящее. Переход к значению листа может быть основан на сходстве движения пера — крыла летящей птицы и падающего или колеблемого ветром листа[13]. То

[13] Это не единственное принятое в языке основание сравнения: в скр. *чhада-м* (от корня *чhad,* покрывать), лист и крыло; общее между тем и другим то, что как лист *покрывает* дерево, так перо-крыло — птицу.

же основание сравнения листа и пера находим в лит. *lakštas,* лист, особенно капустный, лист бумаги, ср. с лит. *lėk-ti,* лететь, *lakstyti,* порхать. Если вместе с Миклошичем сблизить лит. *lakštas* и слав. *лист,* то нужно, что он и делает, признать первоначальное тождество лит. *lėk-ti* и слав. *лет-ѣти.* От упомянутого выше корня *пат* происходят: скр. *пата-тра-м,* крыло (ср. греч. πτέρον, др.-нем. *fedara* — Бопп) и *патра-м* (из *паттрам),* крыло и лист (греч. πέταλον — Бопп). Скр. *парṇа-м* ветка, лист, по Бенфею — от того же корня *пат,* из *птарṇа-м,* лит. *sparnas,* крыло, ср. с лит. *spurzdu, spursti, suspursti,* о полете вспугнутых птиц: вспорхнуть, и с скр. *спhар, спhур, спhал,* двигаться, дрожать, сверкать.

Представление слова и славы (дурной) пером встречаем только в песнях:

Parlek žyvaitė pavasarėlyj ',
Parneš meilės žodelius;
Tiek nėr' žyvaitės *raibų plunksnelių,*
Kiek man *meilės žodelių.*
[188, с. 242]

(Прилетела птичка[14] весною, принесла любовные слова; не столько у птички рябых *перьев,* сколько у меня любовных *слов).*

Išauš vasarėlė, parbėgs gegužėlė,
Parneš meilės žodelius nuo jaunojo bernelio[15]
Kiek ant gegužėlės raibų plunksnužėlių,
Tiek ant mudviejų, berneli, daug neviernų žodelių.
[188, с. 89]

(Расцветет весна, прилетит кукушка, принесет любовные слова от молодца. Сколько на кукушке *рябых перьев,* столько на нас двоих, молодец, *неверных* слов, то есть славы — «поговору».)

В первом четверостишии эпитет перьев *(рябые)* соответствует добрым свойствам слова *(милые,* любовные слова), во втором он имеет значение противоположное *(raiba plunksna = neveirnas žodis).* Первое значение непонятно. Может быть, оно предполагается млр. двустишием:

На курочці *пірьячко рябое;*
Любімося, серденько, обое.

[14] По Нессельману, трясогузка, motacilla, Bachstelze, по Шлейхеру, какая-то птичка Wippenzagel.

[15] *Jaunas bernelis* соответствует млр. *молодий хлопец, молодий казак.*

Связь между первым и вторым стихом будет восстановлена, если допустим, что сравнение рябых перьев и любви основано на сравнении перьев и слов. В противном случае это будет умышленная бессмыслица, вроде известной: «В огороде бузина, а в Киеве дядько» и проч. Второе значение эпитета *рябой* находит объяснение в том, что *рябой* — переменчивый, непостоянный, лживый, как лжива молва. Ср. пол. «łaska pańska na pstrem koniu jeździ», то есть панская милость непостоянна; серб. «не ваља *шарати* (variegare, делать серым, то есть лгать), јер ћемо умријети» [52, с. 276]; серб. *шарен* — пестрый, двуязычный.

Мы видели в нескольких словах связь представлений пера и листа и потому считаем вероятным, что именно эта связь служит посредствующею ступенью в сравнении *слова* с *пером:* перо есть символ листа, а лист — символ слова; потому и перо становится символом слова. Понятно, как в первом ряду (шум, лист, слово) лист, представляемый шумящим, говорящим, мог стать образом слова; труднее объяснить, как лист, представляемый чем-то сходным с летящим пером, мог получить значение слова и сообщить это значение перу. Возможны два объяснения. 1) Было в языке такое сочетание представлений листа и пера, в котором перо, а стало быть, посредственно и лист, обозначались признаком, каким обозначалось и слово, например, шумом[16]; этот предполагаемый ряд (шум, перо, лист, слово), в котором последний член легко вытекал из предшествующих, своим влиянием пополнил трехчленный ряд (полет, перо, лист) еще четвертым членом, именно словом. 2) Могло вовсе не быть предполагаемого представления пера чем-то шумящим. Переход от пера к слову мог произойти в силу непосредственного влияния указанного выше ряда «шум, лист, слово». Формула этого процесса следующая: дана привычка мысли переходить от *ш* к *л,* от *л* к *с;* появляется ряд *п, л,* в котором второй член тождествен или сходен со вторым членом первого ряда, и мысль переходит от *п, л* к *с,* точно так, как переходила от *ш, л* к *с.* Не будь третьего члена в первом ряду *ш, л, с,* не мог бы появиться этот член и во втором ряду *п, л.*

Хотя мы нашли переход от пера к слову только в лит. песнях, но вероятно, что переход этот принадлежит глубокой древности и был некогда более распространен. Сочетание представления *пера* и *листа* играет важную роль

[16] Ср. млр. «Орел летит, *перо дзвенить»* [71, с. 149].

в одном индоевропейском мифе, в который, если не ошибаемся, вплетается и сочетание пера и слова. Миф этот в своей индийской форме состоит в том, что Индра в виде сокола похищает в пользу богов и людей напиток бессмертия *(амṛтам),* находящийся во власти одного из враждебных демонов (асуров) Сушны. Индра есть громовое божество, быстрая и потому представляемая птицею громовая стрела; *амṛта,* иначе *сома,* божественный напиток, от которого происходит и земной *мед* у славян и германцев, есть живая вода, животворный дождь, как бы извлекаемый грозою из туч, скрывавших его. При дальнейшем развитии мифа Индра заменяется олицетворенною силою людской молитвы, божеством *Брâhмаṇаспати,* и, что для нас важно, даже одною из внешних форм молитвы, особенно чтимым ведическим размером *гâjатрî.* Заметим, что млр. *слово* значит, между прочим, куплет песни, откуда недалеко до значения размера. *Гâjатрî* (собственно песня), оборотившись соколом, похищает для богов и мудрецов сому (олицетворение живой воды). Сторож сомы посылает соколу вдогонку стрелу и выбивает у него перо из крыла. *Перо (парṇа),* упавши на землю, становится *листом* и священным деревом *(парṇа),* которое сохраняет чудесные свойства сомы, между прочим, как и небесная влага, умножает молоко коров. Мы находим здесь, стало быть, только в другом порядке, сочетание пера, листа и слова.

Сокол-Индра (окрыленная громовая стрела) или Агни (огонь) вместе с сомою приносит на землю и небесный огонь. Он сам есть этот огонь, и от него ведет начало огонь земной. Его крыло или перо, упавши на землю, сохраняет его свойства, и потому растения, напоминающие видом листьев перо или пурпурным цветом цветов — огонь, представляются земными воплощениями небесного первообраза огня. Такое воплощение есть у славян и германцев, между прочим, папороть. Немецкое название этого растения *Farn* буква в букву соответствует санскритскому *парṇа;* слово *папрать, папороть* есть снабженное суффиксом *ть* удвоение того же корня, к которому относится слово *перо.* Сродством этого растения — пера с небесным огнем объясняются все его мифические свойства [165].

Слова корня *пап, лап* представляют те же значения, из которых слагаются вышепоказанные ряды, именно: шума вообще и трепета крыльев, листа и речи.

1) ШУМ. Псков., твер. *лапотать,* владимир. *лопотать,* о водяных птицах: плывя, бить крыльями по воде; серб. *лепетање,* трепетанье, agitatio alarum avis vel piscis capti. Судя по тавтологическому выражению в не объясненной Караджичем загадке «*лепирица лепеће* (мотылек трепещет или «улепетывает») кроз бијело плијешће, петиња је ћерају, а петиња чекају», мотылек в словах: серб. *лепер, лепир,* архангел. *ляпонька, липик* (*и,* может быть, из *ѣ*? или непосредственное ослабление коренного *а*), назван так от трепетанья, лопота крыльев.

2) ЛИСТ. С лит. *lapas,* лист вообще (как нечто шумящее) сходны слова частью с таким же обширным значением, частью с более частным: *лапуха, лопух,* пол. *łopian,* чеш. *lapaun, lopaun, lapauch, lopauch:* все равные по значению и происхождению латинскому *lappa;* чеш. *lupen,* лопух и лист зелья, лист древесный вообще; твер., псков. *лепилка, лепильник,* репейник, *лепушник,* шишка чертополоха, репейника, *лапушиться,* о цветке; распускаться (ср. серб. *листати,* о листьях: распускаться); *лепенек,* листок растения, цветка, *лепесток,* псков., твер. *лапасть,* листок, лепесток, олонец. *лепинька,* ветка, новгород. *лапняк,* сосновые сучья, нижегород. *лопник,* ветка ельника, которым кроют крыши. Везде основная форма корня — *лап.* Сюда же относят нем. *Laub.* Другая, более древняя форма, именно *рап,* видна в ст.-сл. *рѣпиѥ,* чеш. *řepík,* пол. *rzep,* влр. *репейник,* млр. *репьях,* чертополох; ст.-сл. *рѣпина,* явор, может значить собственно нечто широколистое или ветвистое; *ѣ* здесь из *ā,* как и в сродном *рѣпа* = лит. *ropė* (*о* в лит. всегда длинно), лат. *rapa,* греч. ῥαπίς[17].

---

[17] Как нем. *Blatter,* пузырь на теле, оспа, относится к *Blatt,* лист, так к словам корня *лап* в значении листа — новгород., твер. *лаптуха,* детская болезнь вроде кори или оспы, яросл. *лопуха,* вероятно, оспа и снег большими хлопьями (как бы листьями?). Одно последнее значение в обл. *ляпуха,* мокрый снег.

Мы видели выше сравнение *широкого* листа с умом (то есть словом). Кажется, значение широты не может быть первоначальным в словах корня *лап.* Оно могло легко развиться из значения листа: *широкий* лист, как лист лопуха, называется листом по преимуществу (как в слове *лопух),* представляется чем-то особенно шумящим. Впрочем, возможно, что в других случаях значение широты, распространения есть основное; греч. φύλλον, которое относят к скр. *пhулл,* распускаться (о цветах), может значить собственно «нечто распустившееся, расширившееся». Как бы ни было, к корню *лап* относим ряд слов со значениями одежды, пространства и другими, предполагающими, по-видимому, значение широты. а) *Одежда, ткань.* Влр. обл. *лопоть,* одежда вообще, томское — только верхняя, перм. — имущество; *лопотина,* вообще платье, потом — самое дорогое, шелковый сарафан (архангел.), сибир. *лопать,* рабочая, нена-

3) ШУМ и СЛОВО. *Лепетать,* воронеж. *лапатать,* о детях: неясно, неразборчиво говорить, твер. *лопать,* кричать, кур. *лапѣть,* шуметь, кричать рассердившись. Твер. *лопати́ть,* говорить скоро, псков., твер. *лапушить,* бранить, наставлять, давать нотацию. Глубокая древность значения «говорить» видна из лит., лат., скр.; лит. *liepti,* приказать, велеть, предполагает значение «говорить», которое точно встречаем в сложном *at-si-liepti,* отвечать; лат. *loqui* прямо значит говорить *(q* в этом слове сродно с *п,* как и первое *q* в *quinque);* скр. *лап, лапâми,* говорить и жаловаться, плакаться. От формы *рап* имеем кроме *роптать,* влр. обл. *рептовать,* млр. *репетовать,* кричать, новгород. *ропот,* вологод. *ропотня,* деревянный колокол. Значение «жаловаться» в слове *роптать* мы видели и в скр. *лап.* Скр. *рап, рапâми* — говорить и хвалить.

Мы не думаем, чтобы такие слова со значением речи, как лит. *liepti,* предполагали значение листа, чтобы в них речь была обозначена именно шумом листьев. Может быть, только одно *лопушить* вместе с формою *лопух* предполагает и единственное известное нам значение этой формы, именно значение *листа.* Но важно уже то, что слова со значениями *листа* и *речи,* хотя не предполагают себя взаимно, а вытекают из значения *шума,* принадлежат к одному и тому же корню. Это могло быть причиною более тесного сопоставления *листа* и *слова,* какое мы видели выше в песнях.

Другие представления слова, отчасти сходные с вышеприведенными:

а) ГРОМ и РЕЧЬ.

Серб. Какву њему стару мајку кажу:
Кад говори, громови пуцају,
Кад погледа, муње сијевају,
А кад оди, сва се земља тресе.
[50, с. 552]

рядная одёжа; псков., твер. *лопоть,* одёжа в лохмотьях, *лапик,* заплатка, *лапить,* латать, *лепень, лѣпень, лепеш, лепет, леспет,* платок. б) *Пространство.* Архангел. *лапта,* обширная равнина, урал. *лопатина,* низменный дол, куда стекает снеговая вода, камчат. *лопатка,* плоский мыс, выдавшийся в море, иркут. *лопатки,* песчаная отмель, нанос. в) *Широкое орудие. Лопата,* серб. *лопар,* род круглой лопаты, рязан. *лапта,* владимир. *лопта,* кожа, прикрепленная к палке для битья мух, тул. *лопта* = млр. *праник, лапта,* игра в мяч, серб. *лопта,* самый мяч. Эти последние значения предполагают предшествующие. г) *Плоский хлеб. лепешка,* влр. *лапуны,* лепешки, блины, серб. *лепнина, лепиња,* узкий и длинный хлеб.

ГРОМ и ПОХВАЛЬБА сближаются уже в скр.:

Nicht prahle ich, wie die Wolke im Herbste,
Auf deren ruf kein Regen folgt;
Ich prahle, wie die Wolke im Sommer,
Die unter Donner die Erde netzt*.
[154]

Ср. серб. пословицу «кад највише грми, најмање кише пада» [52, с. 119].

ГРОМ и ЛОЖЬ сравниваются в следующем: «Погоди ђевојко, шта се може најдаље чути?» Ђевојка одговори: «Честити царе, најдаље се може чути гром и *лаж*» [54, с. 134].

ГРОМ и *«СЛАВА ПОГОВІР»* (выражение, имеющее в млр. песнях преимущественно дурной смысл [78, с. 15, 32, 34, 53, 87]):

Ой не пійде дрібен дощик без тучи без *грому;*
Ой не пійде дівка заміж та без *поговору.*
Настучитця-нагрючится, дрібен дощик пійде;
Набрешутця вражі люде, дівка заміж пійде**.

б) ЗВОН и РЕЧЬ:

Котилася, разбилася цинова тарілка;
А в нашого пригіншого[18] дзиндзівер, не дівка:
Ой як вона *заговорить* — як у *дзвони дзвонить,*
Ой як вона засміется — в Полтаві слинетця.***

В серб. загадках звонок *(звоно)* загадывается таким образом: «город иде — гору разговора, водом иде — воду разговора» [158, с. 227], то есть развеселяет, развлекает своею речью; «клембер (вымышленное название колокольчика) бије, клембер зја, клембер каже: нек се зна, тко сам ја» [158, с. 228].

Свирель, как и струна, «говорит», а речь — признак ума; потому *звон* свирели — *ум:*

Звонко деревцо свирельное,
Звончей его во лесу нет;
Умное дитятко Машенька,
Разумное дитятко Ефимовна,
Умней ее во роду нет.
[104, т. 1, кн. 3, с. 107]

ЗВОН — ПЕРЕСУДЫ, СЛАВА****. О сплетниках говорят: «Нехай звонюць, покуль охоту згонюць» [87, с. 59].

---

[18] Причастие прошедшего времени действительного залога — пригнавшаго (на работу) хозяина. *Дзінзівер* — довольно высокое и *стройное* садовое растение с лиловым цветком.

На влр. свадьбе, когда жених дарит невесту или наоборот, поют:

По городу звоны пошли,
По терему дары понесли,

то есть дары так богаты, что о них будут говорить [104, т. 1, кн. 3, с. 157; 37, с. 12]. Серб. пословица «не ваља своје звоно на туђег овна везати» — не ваља своје *име* или своју *славу* другоме давати; «свега села овце, а кнежево (попово) звонце», то есть слава дел всей общины приписывается кнезу* или попу [52, с. 195, 279]. В «Слове о полку Игореве»: «*звенить слава* въ Кыевѣ»; «тѣй бо Олегъ мечемъ крамолу коваше и стрѣлы по земли сѣяше. Ступаетъ въ златъ стремень въ градѣ Тьмутороканѣ, тоже *звонъ* слыша давный великый Ярославь, сынъ Всеволожь, а Владиміръ по вся утра уши закладаше въ Черниговѣ», то есть не шум вообще, как полагает г. Буслаев, а слух, слава об этом доходила даже до давно умершего Ярослава Владимировича[19]. Слава подвигов обозначается звоном и в млр. песне:

По тим боці ліс рубають,
А на сей бік тріски летять[20];
Козаченьки в Волощині
Господарити хотять.
По тім боці огонь горить,
А на сей бік луна йде;
Пан отаман що Серпяга
В Волощину січ веде.
По тим боці *дзвони дзвонять,*
А на сей бік гомін йде;
Пан отаман що Серпяга
В Волощину иде.
[61, с. 183]

Ср. еще:

Та не куй, Юрку, золотого ножика,
Та підкуй, Юрку, вороного коника;
Та будемо іхать бором зеленим,
Бором зеленим, мостом комьяним,
Бор буде шуміти, а камень звеніти,
Та зачують люде, нам слава буде...
[78, с. 181]

---

[19] Конечно, шум вообще и звон в частности имеют одинаковое символическое значение: «Что ми шумить, что ми звенить давечя рано предъ зорями? Игорь плъкы заворочаетъ...» Что значит: (Всеслав) «отвори врата Нову-граду, *разшибе славу* Ярославу»? Может быть то, что Всеслав колокола у Св. Софии снял? [109, т. 2, с. 13].

[20] Ср. загадку о *почте* (то есть о вестях): «В городах дрова рубят, а в деревню щепки летят» [104, т. 1, кн. 2, с. 97].

На сближении звона и речи основана общая славянским, германским и романским племенам примета, что если звенит в ухе, то говорят об нас, если в правом — друзья, если в левом — враги [222, т. 1, № 172—173]. Отсюда прямой переход к причинной связи звона и речи, то есть можно умышленно произвести звон в ухе отсутствующего, заговоривши об нем. Слухи, сплетни (как звон) — суть симпатическое средство сделать колокол звучным: «Такий то, кажуть, був той Засорин (разбойник)... Як уже перестали об ёму чутки ходить, кажуть, було люде, що его й не було ніколи, що то певно десь дзвін великий лили, и пустили таку поголоску, щоб голоснійшій був» [120, с. 191].

b) ЛАЙ и РЕЧЬ. Как всякая тварь, так и собака, говорит языком, который при известных условиях может быть понятен человеку. Отсюда сближение в языке собачьего лая и речи в дурном ее значении, брани, лжи.

Пол. *szczekać,* лаять, серб. *штектати,* лаять отрывисто, предполагают значение более общее, судя по тому, что в «Слове о полку Игореве» *щекотъ,* пенье соловья. С этим ср. луж. *šćokas,* бранить, ругать *(ne šćokaj, moterka,* не брани, мать [151, т. 2, с. 25]), влр. обл. *щекатить,* дерзко браниться, ссориться, *щекатый* = пол. *wyszczekany,* сварливый, бойкий на словах, что согласно с серб. пословицей «не би га надлаjало деветеро паса», не перелает его и девять собак [52, с. 196]. С корнем *щек* ср. скр. *çач,* говорить, внятно говорить[21].

Скр. *pâu, pâj-ати* (или, вернее, *pâ, pâ-jати* [134, т. 1, с. 209]) и влр. *лаять* значит не только latrare, но и бра-

[21] Звук *ч* предполагает *к;* скр. *ç* = между прочим, слав. *ск,* сродному с *щ* (*çaç* = *ска*кать), и самому *щ;* ср. *щуръ* в *пращуръ* и скр. *çûpa,* heros; слав. *щебетать* и скр. *çап,* имевшее, по Боппу, некогда значение говорить (ср. *çаб-да,* звук), но сохранившее только значение ругать, проклинать, клясться.

К этому корню *çап* можно бы отнести слова *соб-ака* и *коб-ель* (скр. *ç* = слав. *с* и *к*), которые в таком разе значили бы: ругающий или лающий (ср. название собаки в млр. загадке [106, № 269, 270]: *лепетя, лепета,* собственно говорящая). Это производство, не встречающее препятствий со стороны звуковой, будет устранено, если докажется, что упомянутые слова сродны с *кобец*, кобыла,* в коих трудно найти значение корня *çап.* Бопп [133; 134, т. 1, с. 40] думает, что *собака* — из *сбака* (невероятное сочетание *сб!*), а это из предполагаемого скр. *çвака,* сродного с действительным скр. *çвâн,* собака. Он основывает форму *çвака* на сохраненном у Геродота мидийском σπάκα, собака. На этом последнем и на зенд. *çпа* (скр. именит. п. ед. ч. *çвâ),* в коих *п* из *в,* основана догадка, что и слав. *б* из *в.* Но с какой стати столь обычное в слав. языках и удобное сочетание *св* перейдет в *сб,* которого и выговорить нельзя, если после *с* нет остатка *ъ,* как, например, в *с-бавить?*

нить; в млр. и пол. — только бранить; так и лат. *latrare,* convicia jacere.

Брехать, которое с давних пор значило *лаять* («лисици брешуть» — «Слово о полку Игореве»), в млр. значит и врать, а в чеш. *brechovati,* охуждать. Это *брехать* может быть сродно с *врать* (собственно говорить) и с скр. *бру̂,* то же. Несомненно, относятся к корню *бру* обл. влр. *бру-с-нуть,* врать, *брусня,* враль, *брусить,* говорить вздор и бредить, *бруснѣться,* казаться во сне, сниться. Сон есть ложь (серб. «сан је лажа, а Бог је истина»; пол. «sen mara, Pan Bóg wiara») и, как ложь, сближается с собачьим лаем: серб. «не вјеруј сну, колико ни псу», потому что сон врет, как собака.

Как в обл. влр. *облай,* кто лается, ругается, сварливый человек, сравнен с собакою, так в собачьей кличке *обругай* лай назван словом, приуроченным к человеческой брани. Собака представляется ругателем и в известной пословице: «wolno psu i na Pana Boga szczekać», то есть ругать и Бога: «што пас на звјезде лаје, то Бог не слуша». Та же мысль в обл. *собачливый,* склонный к брани, наглый, дерзкий (но другая — в чеш. *psauti, psovati,* серб. *псовати,* рус. *собачить,* бранить, то есть называть собакою).

Сближение лая и лжи, которое мы видели в слове *брехать,* встречается и во многих пословицах и т. п.: «врешь, как собака, как сукин сын», «собака бреше, вітер несе», «pies szczeka, wiatr niesie», «што пас лаје, вјетар носи»; ср. срб. «тешко вуку за киме не лају, и јунаку за ким не говоре»; «не вјеруј, куме, пасјим устима», — говорила кума куму, который на приглашение есть отвечал, что он сыт; пол. выражение «odszczekać nieprawdę», говорят, относится к прежнему обычаю заставлять уличенных в клевете лезть под стол и лаять там по-собачьи в знак того, что они и прежде врали, как собаки.

О ДОЛЕ И СРОДНЫХ С НЕЮ СУЩЕСТВАХ

I. НАЗВАНИЯ ДОЛИ

Чѧсть, корень в скр. *чhид, чhинат-ти,* scindere; глагольный характер, явственный в скр., стал в славянском слове принадлежностью корня; *чѧсть* значит собственно нечто отрезанное, часть, потом в ст.-сл., серб., рус.— счастье, доля в хорошем смысле: «сидень сидит, а часть его растет». Серб. *чест-ит* в силу суффикса, собственно имеющий часть, потом счастливый; то же самое, в силу предлога *съ,* значит *съ-чѧстьнъ,* имеющий часть, счастливый, *съчѧстиѥ* — состояние имеющего часть и проч.; *не-счастье* — отсутствие части-счастья. *У-часть* значит почти то же, что *часть,* как *удел* почти то, что *дел;* предлог *у* во многих случаях сообщает корню только значение окончания действия. Серб. *злочест,* злой, вероятно, предполагает значение: имеющий злую долю (серб. *зла чест*), несчастный. С этим ср. следующее: уже в скр. от *бhадж* (*бhаг*) в значении делить — существительное *бhага,* часть, потом счастье, блаженство, божественное существо, прилагательные *бhага-ват,* наделенный счастьем, счастливый. Слав. *Богъ* (основная форма* *бhагас)* легко может быть выведено из того же значения корня *бhаг,* именно из значения делить, а не из colere, venerare. *Богъ* может собственно значить часть, доля, счастье, а потом — божество**. По крайней мере ясно, что производными от *Богъ* предполагаются значения части, счастья, а не Бога: *събожие,* аналогично со словом *съчѧстиѥ,* значит в в.-луж. *zbožo* — счастье, в других слав. наречиях — имение, богатство и, в частности, то, что составляет главное богатство земледельца,— хлеб; *бог-ат* — наделенный частью, имением, богатством; *у-бог, не-бог* с равнозначащими префиксами, собственно не имеющий части, счастья, потом — бедный.

Доля, то же, что часть. Корень в скр. *дал-ати,* колоться (ср. скр. *др̥, дар* и слово *драть*), откуда скр. *дала-м,* нечто

оторванное, отколотое, кусок, часть. Само по себе слово *доля* не указывает ни на добро, ни на зло, из чего видна уместность эпитетов в млр. *добра, лиха, гірка доля;* однако млр. *недоля, безділля* противополагаются доле в значении счастья.

Пай, часть, обл. пора; в млр. странный по образованию глагол *пайдить,* пол. *szczęścić,* везти. Основное значение слова *пай* — темно; сближению с лит. *pjauti,* резать и т. д., мешает коренное *у* лит. глагола.

Серб. *срећа* (ст.-сл. *съ-рѧшта,* от темы наст. вр. глагола *съ-рѣсти* (корень *рѣт), сърѧшѧти),* собственно то же, что *встреча,* которое, подобно серб. слову, от значения occursus переходит к значению счастья, почему и противополагается худу в пословице: «быть было худу, да подкрасила встреча» [39, с. 45]. Счастье в слове *срећа* представляется зависимым от действительной встречи, как, например, в серб. песнях [50, т. 1, с. 55, 116] и во многих поверьях. Затем *срећа* и *несрећа,* как и *доля* и т. п., становятся названием мифических лиц, представляющих счастье и несчастье.

Серб. *намјера,* собственно то, на что человек намеряется (ср. серб. *намјерити се,* найти, набрести, наткнуться на что), на что человек натыкается, потом случай: «намјера га намјерила била на...», случай его нанес.

Случай, собственно соединение (в смысле столкновения, встречи), потом чеш. *připadek,* пол. *przypadek* и, в частности, в влр. — счастье (чеш. *nápadné, připadné štěstí*), в млр. — случай, рождение, смерть.

Притка, притча, собственно приткновение, столкновение, потом случай, несчастье. Приблизительно таким образом представляется и та пора, когда день стыкается с ночью. Ср. скр. *сандhjâ* (от *сандhи,* м. р., соединение, из *сам* = *съ* и *dhâ* = *дѣ*), сумерки утренние и вечерние, время между концом одного и началом другого мирового периода (*jуга*), молитва или обряд, совершаемый в сумерки. Влр. *суточь,* наречие, соприкасаясь, один подле другого; *сутычки:* 1) передний угол, место под образами (где смыкаются бревна или стены); 2) место в избе, где у печи сомкнуты два столба; 3) сумерки; *сутки* — передний угол, сени, время от сумерек до сумерек; *сутники,* сумерки.

Я говорю здесь об этом затем, чтоб объяснить, почему в серб. песне сумерки названы временем, когда отделяется счастие от несчастья:

Кад се дијели срећа од несреће,
Тавна нoћца од бијела дана (т. е. на рассвете),

Удбињска се отворише врата,
Те изиде једна чета мала.
[50, т. 3, с. 278]

Ночь есть печаль и несчастье, день — счастье и радость, потому сумерки — время, когда стыкаются счастье и несчастье *.

В нескольких словах счастье, несчастье, случай представляются временем: *время,* счастье, *безвременье,* несчастье: «Будешь во времени, и нас помяни»; «Время красит, безвременье старит»; «Не гребень холит, а время»; «Доля во времени живет, бездолье в безвременье» [39]. Влр. обл. *безлетье,* неудачное течение дел, беда, невзгода, что предполагает *лето* в значении удачи и т. п. Серб. *догодити се,* случиться, *догађај,* случай, чеш. *příhoda (-iti se),* случай, событие (случиться), пол. *przygoda,* приключение. Влр. обл. *пригода,* случай (то, что при времени, во времени; *год* — время), в млр. выражении «у пригоді стати» (быть в помощь, быть на руку в нужде) получает значение несчастного случая. От того же корня — названия погоды: млр. *година,* время, пора, погода вообще и, в частности, хорошая, *негода* — непогодь и проч. В связи с этим — сравнения счастья и несчастья с погодою: «То и счастье, что иному вёдро, а иному ненастье» [39, с. 26]; млр. *хуртовина,* вьюга, метель, ненастье:

Одвідай мене безрідну та бездольну
В чужій стороні, при лихій хуртовині...
Поки у нас пивали та їдали...
Тогді нас куми й побратими добре знали...
А тепер пришибла мене лихая хуртовина,
Одцуралися куми й побратими.
[78, с. 356—357]

Ой хвортуно-хуртовино!
Послужи нам хоть ще трохи,
Служила в чумацтві, та служила в бурлацтві,
Послужи ще й у хазяйстві.

Подобное значение имеет и млр. *завирюха,* метель.

Рок. Значение fatum могло образоваться из значения решение (пол. *wyrok,* чеш. *výrok*), в частности, решение верховного существа. Однако нет оснований предпочесть это объяснение следующему. Чеш. *rok,* разговор, то, что определено, условлено договором, между прочим, срок, опре, ,еленное время, год; пол. *rok* — судебный срок и год;

серб. *рок* — срок. Отсюда можно вывести, что судьба в слове *рок* представляется не непосредственно чем-то сказанным, решенным, как в слове *fatum,* а временем, сроком. Ср. «Без року смерти не будет», «без року не умрешь» [39, с. 27, 47], то есть безвременно, без сроку; хотя с другой стороны, «ловит волк *роковую* овцу» [39, с. 27], то есть *обреченную* св. Юрьем.

Срб. «*добре часе* давати», желать счастья; млр. *злйднi,* мелкие мифические существа, представляющие несчастье.

Указаний на зависимость доли от времени, особенно от времени рождения, довольно: «под злой час, под злую годину» [39, с. 28]; млр. «щаслива, добра, лиха година».

...Марьечка... щасливоi годиночки родилася...
[78, с. 175]

Зiйшов мiсяць из зорею
Той обгородився (радужными кругами);
Щасливоi годиноньки
Козак уродився:
Ой куди вiн подумає,
Той Бог помогає.
[78, с. 329]

«У середу родилася — та то моє горе» (но четверг, кажется, легкий день: «не теперь, так в четверг»; во многих местах сватанье начинают в четверг или в субботу).

Породила мене мати у Святу недiлю,
Дала менi гiрку долю, нiчого не вдiю,
([78, с. 12], ср. [78, с. 365])

причем неизвестно, потому ли должна была дать «гiрку долю», что родила на Святой, или несмотря на это? Из влр. песни видно, что хорошо родиться на Святой:

Ты умел хорош родитися
И богато снарядитися!
Поносила тебя матушка
Во утробе девять месяцев,
Тяжелым-тяжелешенько,
Во десятый-то порóдила,
Во Христовскую заутреню,
Как во первый большой благовест.
[37, с. 30]

По словацкому поверью, если дитя родилось в новолуние, то будет красиво, а если на ветху, то нет [185].

В серб. *чарàтан* (итал. *ciarlatano?*) — человек, родившийся «у марчаноj свиjеħи» (при мартовской луне), через

которого до крещенья перешла кошка или другое «поганое» животное. Поэтому он становится несчастным, не может иметь никакого ремесла, ни постоянного дела, но шляется весь век, фокусами забавляет людей и выманивает у них деньги, которые ему, однако, не впрок и уходят, как пришли [53]. Родиться при восходе зори — хорошо:

Aj Nanynko má milá
Jak jseš ty hezký děvče!
Musela se narodit
Spiš, než dennice vyšla.
Ja sem se narodila,
Dennice vycházela,
Už mě moja maměnka
Na rukách kolibala.
[213, с. 204]

Число подобных свидетельств можно было бы значительно умножить, но не предстоит особенной надобности. Зависимость участи от времени может быть легко примирена с верованием в долю как живое существо. Время рождения виною, почему человеку посылается та или другая доля.

Лихо (в млр., пол., чеш.), несчастье, беда. Корень в скр. *рич, ринакти, ринкте, речати, речajати,* разлучить, разделять, оставлять. Относительно слав. *х* = скр. *ч*, ср. скр. *чûра,* долгий, и *широк.* В лит. *likti, liekti,* оставаться в излишке, оставлять, как и в лат. *linquo,* сохранилось основное *k*. В лит. и слав. нечетное число представляется оставшимся, излишним: лит. *liekas,* оставшийся, нечетный, *lyg' ar liek',* чет или нечет; ст.-сл. *лихъ* (оставшийся), излишний, чересчур большой, лишенный (недостающий); серб. *тако или лихо* = чеш. *suda*[1] *neb lich* = *sudem čili lichou, sudo či licho* = пол. *cetno — licho* = млр. *чiт чи лишка.* Поэтому можно бы думать, что несчастье в слове *лихо* представляется нечетным, несчастным числом. Однако так как тот же корень в лит. от значения оставить переходит к значению решить (лит. *tai dievo žadėta, teip likta,* это было изречено, так определено Богом, *tai prilikta buvo,* это было решено (судьбою), *likimas,* остаток, конец, судьба, смерть), то *лихо,* в смысле несчастья, скорее значит решенное, определенное, тем более, что и самое *рѣшить* относится к тому же корню.

Бѣда, в ст.-сл. — ἀνάγκη, necessitas, в пол., чеш. — то же, что и в рус., в серб. то же и сверх этого — напраслина,

[1] Чеш. *suda,* пара, чет, ср. с скр. *сандhа,* соединение.

побједа, calumnia. Корень *бhид, бhинатти* = findere, откуда *бhêда,* м. р. раскалыванье, разделение, раздор, различение, различие. Как вывести из этого значение нужды, необходимости? Кстати, что значит *побѣдный* как эпитет круга?

...Князья-бояра собиралися,
Собирались, низко кланялись,
Становились в *победный* круг,
Речи слушали княженецкия.
[108, с. 257]

Неужели то же, что в выражениях: «победная голова» (бедная), «победный голос» (жалкий)?

Нужа, кроме общественных значений, есть также название недоли как мифического лица. Корень скр. *нуд-ати,* толкать, гнать, так что *нужда* есть гонение, состояние гонимого, или то, что гонит. Во всяком случае значение необходимости раньше значения нищеты в пол. *nędza.* Оснований слав. ринезма* в этом слове в скр. не видно.

Горе, млр. *журба* (основное значение — огонь), влр. *кручина,* названия печали, переходят и к значению недоли как мифического существа.

II. Под большею частью рассмотренных названий разумеются или разумелись человекообразные, реже зооморфические существа.

Доля приходит к человеку, встречает его: «Зла несрећа Војину прискочи» [50, т. 1, с. 536]; «Зла Јемину (дат. п.) Срећа прискочила, Те Алила у Сватове зове» [Там же, с. 614]; «Сусрела вас добра срећа и господин Бог» [Там же, с. 32]; «На муштулук, браћо наша, добро сте дошли! С вама дошла свака срећа и сам господ Бог» [Там же, с. 45]; «Нашла га биједа на суву путу»; «Щастя має роги, біда має ноги» [86, с. 36]; «То не беда, коли на двор взошла, а то беда, коли со двора не йдет» [39, с. 25]; «Пошла беда, растворяй ворота́. Дома ль хозяин? Беда пришла» [Там же, с. 31]; «Где беда ни была, а к нам пришла» [Там же, с. 33]; «Беда не одна ходит, беда с победу́шками» [Там же, с. 31]; «Беда не по лесу ходит, а по людям» [Там же, с. 30]; «Де ти, лихо, ходило? Тебе, пане, шукало; лихо споткало, щастя споткало».

Недоля гоняется за человеком; от нее не уйти; «У притчи на коне не уйти**» [39, с. 27]; «От беды не уйти»; «бойся, не бойся, а от части своей не уйдешь» [Там же]; «Лиха не шукай: воно само тебе найде» [86, с. 40].

Ср. сказку, как человек, не знавший лиха, пошел его искать и нашел в виде худой, высокой одноокой старухи или одноокого (слепого) великана* [7, т. 3, № 14]. «Бывали люди у меня, горя... До смерти со мною боролися... Не могли у меня, горя, уехати» («Песня о Горе-Злочастии» [114]). Преследование человека горем, которое то является в человеческом образе («лыком подпоясалось, мочалами ноги изопутаны» [104, т. 1, кн. 3, с. 224]), то оборачивается щукой, волком и т. п., смотря по тому, как ему удобнее гоняться за своею жертвою, составляет содержание ряда влр. песен [Там же; 103, т. 1, № 83—86; 114]. От горя уйти или в монастырь (как в песне о Горе-Злочастии и у Рыбникова [103, т. 1, № 86]), или в сыру землю. И туда

За мной горе идет, и лопату несет,
И копает, и закапывает,
И ногами притаптывает,
И руками пришлепывает.

В млр. песнях на ту же тему соответствует *гірка* и *нещасна доля, біда,* которая ни продается, ни в море не тонет, ни в лесу не заблудится ([78, с. 12, 365]. Последнюю ср. с [103, т. 1, № 84]). Доля близка к человеку, хоть он об ней и не думает: «думы за морем, а беда (смерть) за плечами**» [39, с. 40]; «вечеронька на столі, а смерть за плечима».

Несчастье мучит, бьет человека: «побила тебе лихая година!»; «най го злидні побъють» [86, с. 72]; «не бий, бо й так злидні ёго побили» [86, с. 75]. Счастье-несчастье нападает на человека, берет его, схватывает, как болезнь или сон: «щастя як трясця: кого схоче, на того й нападе» [86, с. 35]; «хорошо тому беситься, кого притка берет» [39]; «żeby go licho ciężkie porwało; niech cię bieda weźmie». Оно садится человеку на плечи, наваливается на него.

Да чомусь мині, милі братя,
Мед-вино не пьетця:
Гдесь (должно быть) на мене молодого
Бідонька кладетця.
[61, с. 197]

Сюда же относится серб. желанье: «Срећице се наносили» [50, т. 1, с. 140] и более ясные свидетельства нескольких сказок (например [130, № 21]): нужда сидит у человека на плечах и подпевает ему тоненьким голоском; мужик

схватывает ее, сажает в кобылью голову и забивает в трясину. Так и нем. Unglück, Unsälde сидит у человека на шее [146, с. 832—833]. В виде змеи недоля вьется около сердца:

— Чомусь мени, мила, горілка не пьетця,
Коло мого серденька як гадина вьетця.
— Ой то ж не гадина, то лиха година
Коло твого серденька собі гніздо звила.
[78, с. 250]

Та чомусь, мені, братці, горилка не пьетця,
Край мого серденька гадинонька вьетця.
Извила гніздечко, де моє сердечко,
Извила кубельце, там де моє серце...
А то не гадина, то лиха година.
Иссушила, извьялила невірна дружина.
[78, с. 251]

Серб. «тако ми се туга на срце не савила» [52, с. 305].

Человек страдает, когда беда не спит; ему становится легче, когда она засыпает: «біда не спить, а по людях ходить» [86, с. 43]; «коли спить лихо, не буди ж ёго» [86, с. 40]; «nie budź licha, kiedy licho śpi; drzymie? niech śpi licho»; «добре тому пить, кого доля (то есть лихо) спить» [86, с. 35]. Наоборот, хорошо, когда счастье не спит: «чом ёму не пить, коли ёго доля не спить» [86, с. 35]. Так и нем. Sälde (fortuna) спит или бодрствует [146, с. 822].

Счастье, изредка несчастье, несет человека, наносит его на что: «Однесе ме Бог и Срећа Јову на дворе» (говорит невеста [50, т. 1, с. 34]); «Сва добра срећа изнијела Игумана Светогорца Васа» [50, т. 2, с. 443]; «Намјера је старца нанијела, Нађе старац сандук од олова» [50, т. 2, с. 64]; «Намјера га намјерила била на зелено у гори језеро»; «Czy cię licho przyniosło?» Согласно с этим счастье представляется конем: «Удача — кляча: садись да скачи» [39, с. 50]. Ср. «в кобылью голову счастье» (?) [39, с. 51]. Следующие отрицания предполагают положительное сравнение: «счастье не конь (кляча), хомута не наденешь (или: не взнуздаешь)»; «счастья в оглобли не впряжешь» [39, с. 45].

Счастье работает для человека: «Тобі твоя доля робе» [86, с. 34].

Ой я б, мамо, не тужила, я б Бога молила,
Щоб моёму миленькому доленька служила*.
[78, с. 20]

В серб. сказке [54, № 13] Срећа одного пасет ему стадо овец, тогда как Срећа другого спит. В рус. сказке [7, т. 5, № 51] счастье счастливого пашет за него, а счастье несчастного лежит под кустом в красной рубашке и спит день и ночь*. Как и в серб. сказке, несчастный, подкравшись, бьет свое счастье палкой. Оно (мужчина) обещает помогать ему в торговле: я-де к вашей (мужицкой) работе не привычен, а купеческие дела знаю.

Счастье приносит человеку, дарит: «Срећа му донесе» [50, т. 1, с. 71]; «Бог и срећа дала» [50, т. 2, с. 51—52]. В сказках *горе* показывает человеку клад, *кручина* дарит утку, которая несет золотые яйца [7, т. 3, № 9, т. 5, № 34, 53]. С этим ср. пол. *darzy się,* дарится, то есть везет; *zdarzyć się,* случиться.

Этим объясняется, почему несчастье как личное состояние представляется следствием того, что человека оставила его доля и, стало быть, перестала на него работать:

Из-за гори вітер віє,
Моя доля в гості іде.
— Де ти, доле, була,
Що мене забула?
Чи ти в лісі заблудилась,
Чи ти в полі опізнилась,
Чи в беседі була,
Мед горілку пила?
— Ой я в лісі не блудилась,
И у полі не пізнилась,
Була на риночку,
Пила горілочку**.

Горе заманивает человека в кабак и заставляет его пропить все [7, т. 5, № 34]; оно нашептывает ему сомнение в людях («О Горе-Злочастии») и утешает [103, т. 1, с. 482]. Нужде, которая живет у хозяев, привольно, потому что хозяевам плохо [7, т. 8, с. 408].

В основании всех приведенных представлений доли лежит мысль, что доля есть существо отличное от человека, которому она принадлежит, и что действия доли, производящие известные явления в человеческой жизни, не суть повторения таких же действий человека: счастливый вовсе не работает, но за него работает его счастье; несчастный страдает, но его доля наслаждается. Рядом с этим взглядом находим другой, по которому между человеком и его долею существует род предуставленной гармонии. Человек сам действует, радуется, печалится,

и в то же время его доля действует, радуется, печалится. Доля является двойником человека, полным его отражением, но тем не менее она есть вместе и причина человеческих действий и состояний. Так, например, в следующей серб. песне (встречая юнаков, которые возвращаются с удачного набега, девицы говорят):

«Боже мили! Чуда великога!
Ђе свезаше три добра јунака,
Три јунака тридесет Турака
И без ране, и без мртве главе!»
Проговори Сењанин Тадија:
— Не чуд'те се, Сењанке ђевојке;
То се срела срећа и несрећа,
Моја срећа, њихова несрећа,
Моја срећа несрећу свезала.
[50, т. 3, с. 292]

Он сам связан, но приписывает это тому, что его счастье (живое существо) встретилось со счастьем турок и связало это последнее.

Я так же мало сомневаюсь в том, что это говорилось вполне серьезно, без всяких фигур, как и в том, что в летописном рассказе о походе Мономаха на половцев (Ипатьевская летопись под 1111 г.) подвиги Мономахова полка не для красоты слога приписываются ангелам: «Падаху половци предъ полкомъ Володимеровымъ, невидимо бьеми ангеломъ, яко се видяху мнози человѣци, и главы летяху невидимо стинаемы на землю... И въспросиша колодникъ, глаголюще: «Како васъ толика сила и многое множество не могосте ся противити, но въскорѣ побѣгосте?» Си же отвѣщеваху, глаголюще: «Како можемъ битися съ вами? А друзіи ѣздяху верху васъ въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помогаху вамъ». Токмо се суть ангели, от Бога посланы помогать хрестьяномъ» [48, с. 2]. Возможно, однако, что за этими ангелами скрываются языческие существа, подобные доле или воинственным вилам.

С приведенною песнею ср. еще следующее (припевка женщине):

Пресличица на полицу пуна бисера,
При њу сједи Станковица вазда весела,
Срећа јој се веселила с Станком заједно.
[50, т. 1, с. 165]

Замечательно, что здесь утверждается как факт, что Станковица весела, и высказывается желание, чтоб ее сча-

стье и ее муж были веселы, тогда как можно было бы ожидать, что ее собственное веселье будет поставлено в зависимость от веселья доли. Разве понимать таким образом: *срећа,* как и судьба, получает значение суженого, суженой, мужа и жены [50, т. 1, с. 442, 444]; «Срећа са Станком» — может быть, в том смысле, что сам Станко есть *срећа* своей жены, подобно тому как «кита и сватови» вместо «кићени сватови»*; смысл припевки был бы тот: она весела; пусть и ее муж, ее *Срећа,* будет весел. «Моя-то доля на мосту с чашкой» (ср. «эко счастье: на мосту с чашкой» [39, с. 30]); «моя доля та рубає дрова» [86, с. 36]; «плаче твоя доля, та не зна чого» [Там же], то есть ты сам; «не я скачу, біда скаче» [86, с. 43]; нужда скачет и проч.

Котилося з вітром листья від поля до поля.
«Скажи міні ти, листочку, яка моя доля?»
— Така твоя, як и моя: стоіт под водою,
Втерає си чорні очи хустков шовковою.
[61, с. 47]

Потопає моя доля край синёго моря,
Ой хоть вона потопає, ха ще й виринає,
Вона своего отця, неньку усе споминає,
[78, с. 461]

то есть, конечно, сам человек вспоминает в горе отца, мать.

Бывают случаи слияния такого взгляда на долю с другим, изложенным выше. Так, например, если в сказке горе, заставляя мужика пьянствовать, вместе с ним само напивается допьяна, спит, чувствует головную боль с похмелья, опохмеляется, потом показывает мужику яму, наполненную золотом, то в этом горе можно видеть двойника, представление душевных процессов и действий самого человека. Но такое объяснение уже неприложимо к тому, что мужик, заманивши горе в яму, заваливает его камнем [7, т. 5, № 34]. Положим, это похороненное горе есть не что иное, как прошедшее человека; но все же это не двойник, в котором повторяется настоящее.

Образы, подобные доле и горю, могут пониматься двояко: или они кажутся олицетворениями, не имеющими объективного бытия, или существами, обладающими та-

ким бытием. В первом случае оставим за ними название олицетворений, во втором назовем их мифическими лицами.

Существенный признак олицетворения тот, что оно всегда ниже серьезной мысли своего творца. Другими словами: та голова, которая создает олицетворение, способна при несколько других обстоятельствах к отвлеченному, научному мышлению о том же, что выражено олицетворением; так живописец, изображающий Венецию в виде прекрасной женщины, очень хорошо знает, что Венеция не женщина, и способен толком рассказать, что она такое. Прав ли художник, поступая таким образом наперекор своему лучшему пониманию, или нет, это вопрос другой. Обыкновенно, а может быть и всегда, он не прав, потому что олицетворение не дает ему средств ясно выразить свою мысль и без эмблем, похожих на надписи, выходящие изо рта, само по себе непонятно стороннему человеку. Пусть женщина — Венеция и привлекает зрителя своего красотою и искусством живописца, но она могла бы быть так же хороша, если б изображала просто женщину, а не Венецию. Олицетворение отбрасывается как негодная игрушка мыслью, направленною на объяснение явлений. Художник может иметь цену не потому, что создаст олицетворения, а несмотря на это. Действительная его заслуга может состоять только в образном объяснении сущего, в создании типов, то есть таких очищенных от случайностей образцов породы, по которым можно верно судить о других неделимых той же породы.

Наоборот, для мысли, создающей мифический образ, этот образ служит, безусловно, лучшим, единственно возможным в данное время ответом на важный вопрос. Каждый акт мифический и вообще действительно художественного творчества есть вместе акт познания. Самое выражение «творчество» могло бы не без пользы замениться другим, более точным, или должно бы стать обозначением и научных открытий. Ученый, открывающий новое, не творит, не выдумывает, а наблюдает и сообщает свои наблюдения как можно точнее. Подобно этому и мифический образ — не выдумка, не сознательно произвольная комбинация имевшихся в голове данных, а такое их сочетание, которое казалось наиболее верным действительности. Миф может быть усвоен народом только потому, что пополняет известный пробел в системе знаний.

Где есть научные сведения, там нет места мифам. Особенность мифического творчества сравнительно с поэтическим творчеством в тесном смысле состоит в том, что первое имеет своим предметом и такие явления, которые впоследствии становятся достоянием одной только научной мысли[2].

Мифический образ, доживши до более сильного развития мысли, легко может стать олицетворением; наоборот, олицетворение в глазах человека, стоящего на мифической точке развития, может превратиться в мифический образ. Тем не менее разница между тем и другим не исчезнет.

Г-н Буслаев решительно утверждает, что «Горе-Злочастие есть только поэтический образ, а не мифологическое существо», что Горе-Злочастие есть такое же олицетворение, как и изображение Венеции в виде роскошной женщины [24, т. 1, с. 638]. Однако далее он говорит: «Отрицая мифическое значение Горя-Злочастия, я вовсе не хочу этим отвергать того предположения, что наши предки, слушая о нем повесть, *могли представлять себе этого демона как существо осязательное.* Может быть, они верили в какого-то злого духа, который принял на себя образ и имя Горя-Злочастия. Но мало ли во что верила простодушная старина? На основании ее суеверных представлений следовало бы всю апокрифическую литературу целиком вставить в славянскую мифологию; между тем, критика строго отличает в апокрифах остатки народной мифологии от произвольных фантазий людей грамотных... Горе-Злочастие есть порождение именно... позднейшей демонологии... Несмотря на живое изображение действий и речей этого демона, фантазия уже имеет дело не с конкретными образами народных мифов, но с отвлеченными понятиями: с горем и злочастием, и *олицетворяет* эти понятия в демоническом существе, взятом напрокат из средневековой демонологии» [Там же, с. 639].

Мысль та, что хотя Горю и могло приписываться действительное существование и хотя оно в этом смысле, по принятой выше терминологии, и может назваться существом мифическим, однако эта мифичность позднейшая, не народная; ей предшествует понимание Горя как олицетворения. Понимание кем? Тем ли, в чьей голове

[2] О некоторых отклонениях от такого взгляда у г. Афанасьева и других я предоставляю себе сказать при другом случае.

окончательно сложилась песня о Горе-Злочастии? Современными ли певцами млр. песен о Доле, с которою сам г. Буслаев сближает Горе? Если речь о позднейшем понимании, то и спору быть не может. В глазах более развитого современного простолюдина *Горе* и *Доля* могут быть похожи на смерть в гравюре Дюрера [24, т. 1, с. 634]. Но если спросим, принимались ли *доля* и *горе* за олицетворения отвлеченных понятий теми, в ком впервые складывались эти образы, то должны будем ответить отрицательно. Доля и сходное — происхождения не книжного; образы эти вполне туземны; они обнаруживают явственную связь с другими мифическими лицами, они очень древни, так что носят на себе следы зооморфизма. Миросозерцание, с которым они согласны, многим отличается от нашего, хотя отчасти и теперь свойственно простому народу.

До сих пор народу мало доступно понятие о счастье, о несчастье (и болезни) как о сплетениях личных ощущений, разложимых и зависимых от причин, доступных анализу и вполне подлежащих науке. Гораздо понятнее такой взгляд: как боль от удара предполагает бьющее существо и большею частью умысел (дитя бьет вещь, о которую ушиблось, потому что считает ее живою), так счастье и несчастье (и болезнь, о чем ниже) происходят от действия живого существа.

Как вообще явление тем труднее дается нашей мысли, чем ближе оно к нам самим, так и подчинение мысли *счастья* и *несчастья* должно было произойти относительно поздно. Сначала люди были счастливы или нет, не давая себе в этом никакого отчета, то есть даже никак не называя этих состояний. Первым шагом к научной мысли об них было соединение стихий мысли о счастье и несчастье в два комплекса. Без отделения предмета от других невозможно никакое исследование. Этот шаг мог быть сделан только вместе с другим, то есть с названием такого комплекса словом, которое до того значило нечто другое. С этим другим было сравнено счастье; и таким сравнением было оно объяснено. Потом явился вопрос о причине счастья и проч., и ответом на него послужило соединение в мысли личного ощущения счастья и мифического существа как причины. Это существо было уже прежде готово, но значение его теперь расширилось вместе с расширением приписываемого ему круга действий. Счастье как причина личного состояния именно потому и пред-

ставлялось мифическою личностью, что было еще неразложимо.

Положим, понятно, как можно видеть причину доли в существе, которое не есть человек и не похоже на человека; но какой смысл может иметь объяснение явления, состоящее в его разделении на два явления, равные в существенном и различные только в том, что одно, сверхчеловеческое, представляется причиною другого, человеческого: человек плачет или смеется, потому что его доля делает то же. Нас, может быть, не удовлетворяют такие объяснения, но многие аналогии убеждают, что они некогда успокаивали пытливость мысли. То же, например, в известном месте стиха о Голубиной книге*. Кто говорит, что солнце красное от лица Божия, тот не иначе представляет себе лицо Божие, как в виде солнца, так что, в сущности, он говорит: солнце — от другого, более небесного солнца.

По-видимому, в непосредственной связи с представлением доли (и болезни) живым лицом находится взгляд, что на свете есть определенное количество счастья и несчастья, болезни, добра и зла, и нет избытка ни в чем. Если один заболевает, то, значит, к нему перешла болезнь, оставивши или уморивши другого. Так и «щастя переходя живе» [86, с. 35], то есть покидает одного и переходит к другому. Счастье одного не может увеличиваться, если в то же время не уменьшается счастье другого: «Док се jедноме не смркне, не може другоме да сване» [52, с. 66]. Люди как бы лежат «суточь», «покотом», так что пока один не сожмется, другому протянуться негде: «док се jедан не отегне, не може други да се протегне» [Там же]; «не би jедному добро, док другому не буде зло» [52, с. 193]. Поэтому и Бог не умножает количеств блага, а только различно его распределяет: «Господь милосердний ніколи не спить: у того щастя одбирае, а тому дае» [66, т. 1, с. 148].

Ох, Боже ж мій милосердний, ти-то всім кируеш,
В єдних людей щастье береш, а другим даруеш!
[34, т. 1, с. 243]

Бог не гуляет, а добро перемеряет**.
[39, с. 4]

III. Высказанное выше мнение о связи доли и т. п. с несомненно мифическими лицами могу подтвердить несколькими доказательствами.

ДОЛЯ и ОГОНЬ. В Белой Руси молодая, оставляя отцовский дом, уже севши на воз с мужем, причитает:

Таткава нивка, да не улекайся:
Радзила при мне, радзи и бяз мяне!
Добрая доля да идзи за мной —
С печи пламенем, з хаты каминóм!
[129, с. 18]

Она просит долю следовать за собою на новое жилье, просит идти из печи в виде пламени, из избы в трубу.

Но печной огонь есть *домовой,* что видно из довольно ясных свидетельств, например:

а) В Великороссии при переходе на новоселье переносят из старой печи *жар* и при этом просят *дедушку домового* на новоселье [104, т. 2, кн. 7, с. 54—55].

б) По млр. сказанью, раз встретились два огня и стали друг другу рассказывать про своих хозяек. «Моя хозяйка,— говорит один,— добрая: она мне каждый раз постелет и укроет меня» (а она имела обыкновение, вытопивши в печи, сгребать жар в кучку и загребать в печь). «А моя, — говорит другой,— не такая: она мне не стелет и не укрывает меня. Я ей когда-нибудь за это хату спалю». Дурная хозяйка случайно услышала эту угрозу и исправилась [47, с. 68]. По другому варианту, каждый день следует делать огню подарок, то есть на ночь ставить в печь горшочек с водою. Один огонь, не получая такого подарка, говорит другому, что в эту ночь решился сжечь избу. Другой, довольный своею хозяйкою, отвечает: «Там у вас на горище есть наше жлукто. Смотри, не спали!» Действительно, дом сгорел, а чужое жлукто осталось цело [201, с. 117]. В Германии таковы же обязанности хозяйки относительно домового (Kobold): каждый вечер она должна чисто вымести очаг и поставить на нем котел с чистой водой [222, т. 2, с. 334]. В влр. поверье вода заменяется кашею: 28 генваря, чтоб добрый домовой не превратился в лихого, после ужина оставляют на загнетке горшок каши, обложивши его жаром. В полночь домовой выходит из-под печи и ужинает [104, т. 2, кн. 7, с. 8][3]. Немецкий

[3] О поклонении печи см. [24, т. 1, с. 100—101]; на кормленье печи указывает следующее: «није пеħки на што зjа, веħ што joj се да» [52, с. 216]. Печь *зияет,* раскрывает зев; так и другие отверстия, например, печная труба [158, с. 225], пещера [52, с. 223] представляются зияющими; «Піч наша регоче, коровая хоче, А припічок усміхаєтця, коровая сподіваєтця» [78, с. 164].

кобольд, по общему мнению (Гримм, Вольф, Кун), есть огонь очага.

в) По польскому рассказу, черт Искрицкий (фамилия указывает на огонь) нанимается к пану *экономом,* невидимкою живет в *печи,* нянчит хозяйских детей и оказывает хозяевам всевозможные услуги ([201, с. 146] из Войцицкого). Очевидно, христианский черт нисколько не заслоняет здесь добродушного языческого домового. Гримм, приводя этот рассказ, указывает на его сходство с немецким о *кобольде,* верном слуге.

Из сказанного, конечно, не следует, чтобы доля вполне совпадала с домовым, но следует, что в образ первого из этих лиц могли войти черты другого; действительно вошли или, по крайней мере, развились из общего для обоих лиц основания, следующие [черты]:

Место русского домового — за печью или под нею, немецкого кобольда — тоже у очага; но и *горе, кручина, нужа, біда* тоже живут за печью [103, т. 1, с. 482; 7, т. 5, № 536 т. 8, с. 408; 47, с. 72].

Немецкого кобольда можно купить, продать, утопить. Два семейства, живущие по соседству, которым домовые не дают покоя, оставляют свои жилья. Когда уже все было вынесено, встречаются две служанки из этих домов. У каждой в руках веник. «Куда это ты?» — спрашивает одна. «Мы перебираемся»,— отвечает ей множество тонких голосков с верхушек веников. Служанки догадались, кто отвечал, и затопили веники в пруду. С тех пор на новых жильях все было смирно, но в пруду мерла рыба и по вечерам слышались из воды тонкие голоски: «Мы перебрались» [222, т. 2, с. 335]. О продаже доли см. [13, 365]:

Повезу гірку долю на торг продавати.
Люде знають гірку долю, не йдуть купувати...

В сказках мужик сажает нужду в кобылью голову или в пустой баклаг и *топит* в болоте [130, № 20; 47, с. 70], привязывает злыдни к жерновам и сталкивает их в реку [7, т. 8, с. 407]; в песнях:

Ой бодай ти, моя доле, на дні моря утонула...
Ой піди, нещасна доле, в морі утопися...
Лиха доле, лиха доле, піди утопися,
А за мною молодою тай не волочися.
— Та хоть я си в Дунай піду и там ся утóплю,
То як вийдеш по водоньку, я ся тебе вхоплю.
[116, с. 47]

Моя доля утонула, щастья ся не верне,
Ох Боже ж мій милостивий, то житья мізерне.
[Там же]

Гримм, приводя следующие рассказы о доле, находит в них сходство с другими о домовых вроде Искрицкого. Бедный рыцарь увидел на дереве чудовище, узнал от него, что оно его несчастье (Ungelücke), сманил с дерева и забил в дупло. С тех пор ему повезло. Какой-то завистник выпускает несчастье, думая, что оно воротится к тому рыцарю, но оно садится ему самому на шею. Другой рассказ — о Unsälde (лиха доля), которая, как наше горе, сидит у человека на шее, куда бы он ни пошел.

Домового считают также *душою* предка, между прочим, на следующих основаниях:

а) *Деды,* как известно, название предков; но и домовой называется в влр. *дедушкою,* в млр. *дідьком* (обыкновенно — черт вообще). Сюда же подходит чеш. название домового хозяина (hospadářička) *šetek,* позднее *šotek,* при котором стоят слова: *šiet, šit,* старец, *šietnost, šitnost,* старость лет с 70, *šid, šad, stařec šedivý* [159].*Hospodáříček* есть вместе название насекомого, которое в стенах домов цокает, как часы, и тем предвещает смерть одного из домашних; но известно очень распространенное представление души насекомым.

б) Говоря о первоначальном тожестве Диониса и Агни (как Дионис представляется, между прочим, новорожденным ребенком в колыбели, так и Агни, который поэтому уже в Ведах называется *jавиштлhа,* младший), Кун замечает: и немецкие кобольды, несомненно, огненные божества (хотя обыкновенно не вообще, а в частности божества очага), нередко представляются новорожденными мальчиками в корыте [165, с. 246]. Там же показано, что рождение Агни (огня) из дерева есть вместе рождение первого человека, что Агни есть вместе первый человек Ману. Это объясняет связь домашнего огня (=домового) с душою предка. Вышеприведенное ср. с млр. рассказом про ребенка, который, оборотившись дедом-карликом с длинною бородою, поедает всю страву, наготовленную на семью. Знахарка заставляет его признаться, что он живет уже не один век то рыбою, то птицею, то муравьем, то, наконец, человеком [66, т. 2, с. 34]. Такие дети-старики обыкновенно называются *обменами, обменышами* (нем. Wechselbälge), то есть детьми разных мифических су-

ществ, эльбов воздушных и водяных, у славян — водяных, леших, оставленными взамен похищенных человеческих детей; но первоначально душа всякого человека могла представляться *человечком,* карликом, существом не отличным от душ, не облекшихся в человеческое тело и действующих как силы стихийные.

в) Домовой имеет сходство и с другим образом души — Марою (der Alp). Мара давит человека во сне. У чехов, когда появятся на теле черно-синие пятна, как бы от ушиба, но без боли, говорят: «umrlý na mne sáhnul v noci» [155, № 4, с. 536]. Подобно этому домовой наваливается на спящих, так что ни одним членом двинуться нельзя, хотя память и есть, *щиплет* досиня, но боли на том месте не бывает [123, с. 190—191]. Как Мара замучивает лошадей и косматит им гриву, так и домовой, если не полюбит лошади, выдергивает у ней гриву, подбивает ее под ясли, отчего по ночам подымается в конюшне стук; по утрам находят такую лошадь в поту и в мыле [Там же].

Если, таким образом, доля отчасти тождественна с домовым, а домовой есть душа, то и доля может быть душою.

ДОЛЯ и ДУША. В одном из многочисленных вариантов сказки о счастье и несчастье или о богатом и бедном находим представление доли в виде *мыши.* Было два брата, богатый и бедный. Когда богатый справляет пир (комашню (?)), бедный пришел к нему попросить куска хлеба. Богатый отказал. «Ступай,— говорит,— лучше стереги свой хлеб, чтоб скот стогов не подъедал». Тот пошел, сел под своими двумя стожками и видит, что мышь все таскает колосья из его стогов да в богачевы носит. Поймал он эту мышь и давай ее сечь. «Так мне приказано,— оправдывается мышь,— я твоего брата счастье». У этой мыши бедняк узнает, что его собственное счастье не здесь, а аж в десятом селе. «Там сгорела корчма; выпроси у пана это корчмище; он тебе даст». Бедняк так и сделал, нашел на корчмище клад и разбогател [47, с. 71]. Мышь есть также и образ души*. Она принадлежит к хозяйству Яги, служит у нее на посылках, приносит детям зубы, причиняет людям смерть: «Живем, пока мышь головы не откусит**»; «Смерть, как мышь, голову отъест» ([39, с. 287]. Ср. [96, с. 90 и след.]).

По взгляду германской мифологии, души до своего рождения находятся у богини Гольды (слав. Яги) за облаком***. Каждый раз, когда душа сходит на землю, чтоб

принять на себя человеческий образ, за нею следует одна, две, три другие души, как ее духи-хранители. В скандинавской мифологии, где это верование особенно развито, такой дух называется *fylgja* (weil er dem Menschen folgt (Grimm), se adjungens), *hamingja* (felicitas). Появление этих спутников на земле, одновременное с рождением человека, есть некоторым образом тоже рождение. Местопребывание их есть вначале сорочка, которою иногда бывает обвита голова новорожденного (Glückshaube), с чем, очевидно, связано русское поверье, что родиться в сорочке — счастье. По исл. поверью, если сжечь или выбросить эту сорочку, то новорожденный навсегда лишится своего ангела-хранителя. Дух-хранитель часто принимает образ животного, нрав которого наиболее подходит к характеру охраняемого человека. Так, спутник храброго — волк или медведь, хитрого — лиса и т. д. С этим, по мнению некоторых, имеют связь изображения животных на щитах (гербы). Дух-спутник обыкновенно следует за человеком невидимкою; но иногда они видимы сторонним людям, а сам человек перед своею смертью видит гибель своего хранителя. Фильгья иногда имеет вид прекрасной женщины и здесь соприкасается с Валкириею; иногда это совершенный двойник человека, с чем ср. сказанное выше о доле — двойнике [176, с. 306; 202, с. 378]. Есть основания думать, что такой взгляд свойствен и славянской мифологии, что доля до значительной степени совпадает с герм. духом-хранителем, существом однородным с душами и эльбами. На последнее указывает силезское поверье: «Когда ребенок смеется сквозь сон, то это с ним играет *das Jüdel*» (его ангел-хранитель), но *Jüdel* есть *Gütel,* иначе *Gütchen,* обыкновенное название эльбов, из пруда коих (*Gütchenteich*) берутся души [176, с. 308].

Доля рождается и погибает.

Јунак ми коња јездаше,
Предрагу срећу искаше;
Виле ми њега виђеше,
Јунака сташе дозиват̑:
«Овамо свраћај, јуначе!
Твоја се срећа родила,
Сунчаном ждраком повила,
Мјесецем сјајним гојила,
Звјездама сјајним росила».
[50, т. I, с. 191]

Неясно, хотят ли вилы сказать, что «встреча» юнака только что родилась (из чего бы следовало, что, по взгляду

этой песни, «встреча» рождается не вместе с человеком), или же, что когда родилась его «встреча» (а это могло произойти одновременно с рождением юнака), то она повилась (спеленалась) солнечным лучом и т. д. Последнее могло случиться не с каждою долей, а с особенно счастливою. Как бы ни было, довольно, что «встреча» *рождается.*

Пословица «яка біда уродилась, така и згине» понимается в смысле: каков в колыбельку, таков и в могилку; но за этим значением видно другое собственное: Беда рождается и гибнет. Из слов млр. песни:

Ой вернись, бидо! чого ти вчепилась?
— Не вернусь, дівчино! я з тобою вродилась,—
[78, с. 365—366]

видно, что беда рождается именно с человеком. Можно, пожалуй, это рождение понимать только в отвлеченном смысле, как появление вообще; подобным образом можно бы принять за правило, что в пословицах, как: «всякая беда по семи бед рожает», «беда не одна ходит, беда с победушками»,— образ никогда не понимался в собственном смысле. Однако такое правило лишило бы возможности делать какие бы то ни было мифологические исследования, основываясь на данных, доживших в народной памяти до наших дней, расширивших и углубивших свое значение соответственно современному развитию народа. *Доля* представлялась действительно существующим лицом, а потому и хождение ее принималось за действительное событие. Пословицы «дитинка спить, а доля ії росте*» [86, с. 35], «сидень сидит, а часть его растет» [39, с. 41], говорят, что доля растет вместе с человеком.

«Словаки и чехи верят, что где в доме уж (had), там и счастье, и кто убьет такого ужа, у того пропадет весь скот и исчезнет все счастье из дому. В одном месте мать каждый день давала девочке на завтрак жидкую молочную кашу. Девочка обыкновенно выходила со своею мисочкою за порог и в другом месте не хотела есть. Раз отец заметил, что из-под порога выползает белый уж и ест вместе с девочкою, и слышал, как дитя ему сказало: «Ешь же и кашу, а не одно молоко». На другой день отец подстерег и убил ужа; но вместе с ужом умерла и девочка. Это было в словацкой земле. О подобных случаях рассказывают и в Чехах. Бывает, говорят, и такой уж, что обовьется около ноги коровы и сосет ее молоко. Эта корова, несмотря ни на какие побои, не дает себя доить дома.

В одном месте на р. Ваге у хозяина была корова, которую сосал уж. Хозяин об этом не знал. Думая, что она с норовом, он продал ее в другое село за Ваг. Когда пришла пора кормить ужа, корова убежала с пастбища, переплыла Ваг и стала ждать ужа на прежнем месте в лесу. Новый хозяин, который шел вслед за нею, увидевши, что к ней ползет белый, толстый уж, убил его. Тут же издохла и корова» [187, т. 8, с. 217]. Во втором из этих рассказов можно бы видеть локализацию небесного события: уж — небесный змей, иссушающий небесные воды, представляемые коровами, хозяин — Индра, убивающий змея; но, сколько известно, со смертью змея не связывается смерть жен или коров; напротив, Индра освобождает небесные воды из заточения, а не уничтожает их. Поэтому смысл второго рассказа тот же, что и первого. Уж есть дух-хранитель и девочки, и коровы. Если и боги представлялись животными, то тем скорее человек мог быть поставлен на одну доску с животным. Поэтому не удивительно, что и у животного есть свой ангел-хранитель. Уж есть доля, которая рождается и умирает вместе с земным существом, и с жизнью которой связана жизнь этого последнего. У Гримма [146, с. 1036] — рассказ (из Павла Диакона), как из уст спящего короля Гунтрама вышла змея, перешла по мечу, нарочно положенному слугою, через ручей и скрылась в горе, и как, вставши, Гунтрам рассказывал, что во сне он ходил по железному мосту в гору, наполненную золотом. Душа самого человека и его дух-спутник представляются одинаково, потому что это существа однородные. Вероятно, то же значение имеет и змея, лежащая на сердце богатыря.

Кад је јунак Туру распорио,
У Турчина три срца јуначка:
Једно му се истом уморило,
А друго се истом разиграло,
Али треће још за бој не знаде;
На трећем је гуја троглавкиња.
[161, с. 17)

Маче Марко ноже из потаје,
Те распори Мусу кесеџију...
...Ал'у Муси три срца јуначка,
Троја ребра једна по другијем;
Једно му се срце уморило,
А друго се јако разиграло,
На трећему љута гуја спава;
Када се је гуја пробудила,

Мртав Муса по ледини скаче,
Још је Марку гуја говорила:
«Моли Бога, кралевићу Марко,
Ђе се нисам пробудила била,
Док је Муса у животу био:
Од тебе би триста јада било».
[50, т. 2, с. 409]

Если, как мы видели выше, *туга, лиха година* змеею вьется около сердца, то отчего же и духу-хранителю в виде змеи не лежать на сердце? Смерть богатыря произошла от того, что его доля спала, когда он был в опасности.

«Спутником» и некоторым образом двойником человека может быть и дерево, о чем нахожу у Немцовой рассказ, сильно прикрашенный, но, вероятно, основанный на народном поверье: у вдовы есть красавица дочь, а перед окном ее избы растет ветвистая верба, заслоняющая свет. Жизнь дочери связана с вербою. Во сне ей чудится, что эта верба — прекрасная женщина, царица манит ее в свое царство. (Этому мифологическим основанием может служить отождествление души-спутника с царицею душ.) Дочь вдовы выходит замуж. Мужа тревожат ее сны. Ему кажется, что, срубивши вербу, он уничтожит и причину сновидений; но как только срубил он вербу, умерла и его жена [185, т. 3, с. 365 и след.]. И жизнь собирательных личностей может быть связана с жизнью дерева. Францисканец, брат Петр Хыткович, живши в Заключинском монастыре, посадил в саду небольшую сосну, сказавши при этом: «Пока будет жить это дерево, до тех пор сохранится в монастыре и строгая жизнь по нашему уставу; засыханье дерева будет знаком падения устава. И, странное дело, замечает рассказчик, хотя этой сосне более ста лет, но она не слишком выросла и не сохнет, хотя в том же саду уже не раз посыхали от мороза все деревья. Зовут ее сосною брата Петра» [201, с. 74].

В сочинении Попова [94] нахожу следующее интересное известие: «О *ведосонях** мне удалось слышать два различных сказания. По одному из них ведосони суть *духи людей и животных.* Каждый человек имеет своего ведосоня, и особенно люди, родившиеся в рубашках. Этот ведосонь, когда спит человек или животное, выходит из него и бережет его имущество от воров и его самого от нападения других ведосоней и всякого колдовства. Часто эти ведосони дерутся между собою, и если кто из них будет убит, то человек или животное умирает во сне. Если воин

умрет перед битвою во сне, то говорят, что ведосонь его дрался с врагами и убит. Прибрежные жители говорят, что ведосони прилетают с итальянского берега и дерутся с туземными. Другие рассказывали мне, что ведосони суть не иное что, как *домашние духи,* оберегающие жилища и имущество каждого от нападения воров и других ведосоней. Когда ветер срывает листья с дерев и колеблясь они несутся по воздуху, говорят: «Дерутся ведосони»» [94, с. 220—221]. Это известие важное во многих отношениях. Во-первых, им вполне подтверждается замечание, сделанное выше по поводу рассказа об уже, сосущем корову. Животное имеет своего духа-хранителя, как и человек. С точки [зрения], на которой стоит славянская мифология, между человеком и животным существует только внешнее различие образа, тела, которое скидается, как платье. Как однородны духи-хранители человека и животных, так однородны и душа человеческая и животная. Этот взгляд, есть основание думать, до сей поры живет и в русском народе. Во-вторых, из сродства душ с их хранителями понятно, почему в одном рассказе ведосоня назван *духом* самого человека и животного, живущим в нем самом, а в другом — домашним духом-хранителем, то есть домовым. Оба сведения достоверны и подкрепляют тождество доли и домового, которое я старался доказать выше. В-третьих, воинственность ведосоней ср. с приведенною выше серб. песнею и местом из Ипатьевской летописи (наст. изд., с. 481). Причина, по которой итальянские ведосони дерутся с бокскими, объяснена в «Словаре» Караджича: «Оваки духови (Једосоње, Вједосоње) по планини изваљују дрвета те се њима бију између себе, напр., бокеска с неаполитанскима, па који надвладају, *они род од љетине привуку на своју земљу;* они и онако (и без этого, и без цели) ломе горе и ваљају велико камење» [53].

Каждая воюющая сторона хочет перетянуть плодородие (то есть, вероятно, прежде всего перегнать тучи) на свою землю и тем принести пользу охраняемым людям. Но этим не исчерпывается стихийная деятельность духов-хранителей: бесплодные или вредные для человека бури — тоже их дело. Подобно этому душа, не вошедшая в человеческое тело, но служащая спутником этой последней, светит на небе звездою: по хорутанскому поверью, «всякий человек, как только родится, получает на небе свою звезду, а на земле свою рожаницу, которая пред-

сказывает его судьбу» [113, с. 107]. Эта звезда не есть рожаница, но связана с существованием самого человека.

ДОЛЯ и БОЛЕЗНЬ, СМЕРТЬ. Пословица «Щастя як трясця: на кого схоче, того й нападе» совершенно справедлива в мифическом смысле. Если бы и не нашлось других доказательств сродства доли с мифическими образами болезни и смерти, то такое сродство могло бы быть выведено из того, что как духи-спутники, так и болезни суть существа однородные с человеческою душою.

Как душа, так и болезнь представляется существом материальным. Сказанное выше о том, как недоля нападает на человека, еще в большей мере применимо к болезни, которая *нападает* на человека, находит на него, прикидывается к нему, схватывает, берет, трясет, мнет, жжет его и т. д., причем все эти выражения следует понимать так, как если б они были употреблены о человеке, нападающем на другого, и проч. Ср. «нена́жир напав» (это болезнь, по герм. поверью, от живущей в желудке ящерицы [146, с. 1112]); «напав не́жид: нігде й хліба кусок не вле́жить» ([86, с. 239], в ироническом смысле о мнимо больном; странно, что в млр. *нежит* — насморк, скорее это название многих опасных болезней, происходящих, как бы сказал немец, von einem elbischen Wesen; архангел. *не́жить,* всякий дух в виде домового, лешего, русалки); «нехай на тебе каз найде» [86, с. 49]; «жар мене ухопив; за живіт бере»; «взявся пъяний за тин, як за попа трясця» [86, с. 230]; «и трясця не бере без причини» [86, с. 137]; «а щоб на вас чума насіла» [86, с. 73]; «мнеть, як гостець бабу» [86, с. 78]; «щоб тебе родимець побив (взяв)» [86, с. 73]; «взяло поперек живота» [39, с. 422]; «подступило, подхватило, подвалило под сердце» [39, с. 426] и т. п.

Лихорадка и вообще болезнь наполняет собою известное пространство; как выше было упомянуто, она, подобно доле, не может быть разом во многих местах и, нападая на одного, оставляет другого. Если ей много дела, то она не вселяется в человека и не живет в нем или не держит его, а «одним мечтательным поцелуем причиняет трясавицу» [123, с. 231], с чем ср. чеш. поверье, что кто ест после молитвы на сон грядущий, тому во сне смерть губы оближет [155, № 4, с. 535]. Когда у лихорадок много дела, то они, перелетая от одного к другому, не так долго трясут и дают отдых болящим, а в самые недосуги приходят через день, через два и три [Там же]. Другое объясне-

ние перемежек в лихорадке дает млр. выражение «трясця невсипуща», из которого видно, что бывают лихорадки, которые засыпают и дают в это время отдыхать больным. Подобным образом и зараза в серб. «она болест прелази» (заразительна) представляется переходом болезни от одного к другому.

На таком представлении болезни основано множество заговоров и симпатических средств (от разных болезней), рассчитанных на то, что болезнь должна оставить человека, если она будет передана или перейдет к другому существу. В заговорах болезнь, частью угрозами, частью просто силою слова, отсылается к собаке, кошке, птице или *(вроки, бишиха)* — «на Чорне море, на мхи, на болота́ (очереты), на гниле колоддя, де люде не ходять, де собаки не брешуть, де чоловічий голос не заходить». Многие симпатические средства состоят в том, чтоб вынесть болезнь, в замкнутом ли сосуде, или платье, или какой вещи больного, и бросить подальше, или передать дереву и проч.

По германским поверьям, многие болезни происходят от эльбов. Так, ревматические боли, переходящие с места на место, называются «die fliegenden Elbe, die gute Kinderen, die gute Holde». Они представляются мотыльками или червями, которые гложут человека и производят этим опухоли в суставах рук и ног [146, с. 1109]. Так, о красных пятнах на лице у детей говорят: «das Jüdel hat das Kind verbrannt» [146, с. 1112]. *Jüdel* — название эльба, который может быть и духом-хранителем. И царица эльбов Гольда причиняет болезни. Как эльб и мара связывают в узлы и сбивают в космы волосы людей, гривы и хвосты лошадей, отчего колтун называется *Alpzopf, Drutenzopf* и т. п.; так и Frau Holle клочет и косматит пряжу и волоса, почему колтун называется также *Hollenzopf* [146, с. 433]. Род эпилептических припадков приписывали в средние века Диане, имя которой обыкновенно скрывает Гольду или Берхту.

По русским заговорам, лихорадки[4] — это двенадцать дев, *дщерей Иродовых.* С этим ср. то, что и Гольда в христи-

---

[4] Под лихорадкою разумеются многие болезни. Слово *лихорадка,* собственно дурно делающая; по второй половине ср. с скр. *pâdhноти,* делать, совершать, *радити. Лихоманка,* собственно существо злодушное; по первой половине ср. с *дурман* (растение) = скр. *дур-манас,* pravam mentem habens. Чтоб не накликать и не рассердить лихорадки, называют ее,

анские времена стала Иродиадою [146, с. 263]. По чеш. поверью, лихорадок 99. Так как неизвестно, которая именно овладела человеком, то всеобщим лекарством от лихорадки служит то, которое совмещает в себе свойства 99-ти других лекарств, именно отвар растения *jitrocel* (plantago), у которого 99 корешков, по одному от каждой лихорадки. Было некогда сто лихорадок, но люди одну из них спровадили со света таким образом. Когда лихорадка, чтобы забраться в человека, опустилась на куски хлеба, накрошенные в молоко, люди, заметивши ее присутствие, собрали эти куски вместе с лихорадкою в пузырь, завязали и повесили на дереве. Лихорадка стала трясти пузырь, как она делала это с человеком, и трясла, пока не задохлась [155, № 1]. Тем, что лихорадка садится на не потонувший в молоке кусок хлеба, она обнаруживает свое сродство с марою (чеш. *můra).* Это сродство подтверждается нем. названием лихорадки *der Ritt* (от *reiten),* происшедшим от мнения, что лихорадка ездит верхом на человеке, как Мара и Альп («der Alp zoumet dich, der Mar rîtet dich» [146, с. 1107]). Лихорадка попадает в пузырь, как Мара в пустую бутылку, смерть в русской сказке в табачный рожок, как горе и нужда в яму, сундук или корчагу*.

По иному еще поверью, лихорадок десять сестер; они крылаты, что по общему правилу предполагает представление их птицами и их воздушное происхождение [123, с. 230][5]. Или: старшая лихорадка с одиннадцатью сестрами живет в *дремучем лесу* (лес = облако), в непокрытой губе (губа = усадьба, изба) [104, т. 2, кн. 7, с. 14].

Название старшей из лихорадок *Невея* (из *Навiя, навья?*) роднит лихорадку со смертью.

Как лихорадка, так и чума, холера представляются постоянно существами женскими. По польскому или западно-русскому поверью, поветрие есть моровая девица. Она всовывает в дверь или окно руку и машет красным платком, от чего вымирают все живущие в доме. Один шлях-

---

в противоположность ее настоящему имени, *добруха, тетка, кума, кума́ха́, кому́ха́, комоха, камаха.* Последнее есть вместе название *червца* (красильного насекомого), с чем ср. представление эльбов насекомыми. Не основано ли на мифической связи червца с богинею, замененною в христианстве Богородицею, мнение, что в день Казанской *камаха* (червец) лежит в одном месте клубком или собирается под один куст [39, с. 989].

[5] Там же сказано, что они содержатся в земных челюстях на цепях, пока их не спустят на людей. Я не знаю, что делать с этим известием. Сравнение с чудовищами германской мифологии, которые освободятся от цепей в конце мира, сюда нейдет.

тич посвященною саблею отрубил у нее эту руку с платком ([201, с. 127] из Мицкевича). Чума — простоволосая женщина, вся в белом [201, с. 125]. Холеру еще в 1848 г. в Киевской губ. представляли женщиной, как и лихорадку и оспу [197, с. 168]. Из серб. песни [50, т. 3, с. 42] видно, что и серб. Мория есть молодая женщина. Напротив, *коровья смерть,* которая, в сущности, не отличается от человеческой, как и духи-хранители людей не отличаются от хранителей — животных, представляется старухой или коровой [118, т. 6, с. 42]; в том и другом она сходна с ягою.

От лихорадки — положить под изголовье больного лошадиную голову [39, с. 430]. По правилу: чем ушибся, тем и лечись, это значит, что лихорадка, как яга и мара, представлялась некогда кобыльею головою и кобылою. Гримм [146, с. 809] находит вероятным, что и символом смерти была, между прочим, кобылья голова. Из собранных им сведений приведу следующие: венды имели обычай для предохранения скота от падежа втыкать на шесты у хлевов и загонов конские и коровьи головы; конские головы клали под корм в ясли лошадей, на которых по ночам ездили мары; в Мекленбурге (в некогда славянском селении?) кладут конскую голову под подушку больного; в Мейсене и Тюрингии бросали конскую голову в пламя Ивановского костра [146, с. 626—627, 585]. С последним ср. сжиганье или топленье Марены-смерти на Ивана Купала.

Как беду или нужду, так и заразу, смерть, люди носят на плечах или возят. По русской сказке, солдату, который не мог ужиться на том свете, приказано было воротиться на этот и носить смерть на плечах. Хитростью (как заманивают черта в бутылку) заманил он ее в табачный рожок и так десять лет носил в кармане. В эти десять лет никто не умирал. «Срби кажу, да је куга (мор) жива, као жена (то особито доказују они, који су лежали од ње). Многи кажу, да су је виђали гдје иде завјешена бијелом марамом; а гдје који приповиједају да су је и носили, т. ј. они нађе човјека у пољу, или срете гдје на путу, а гдјеком дође и у кућу, па му каже: «ја сам куга, већ хај — де, да ме носиш тамо и тамо». Онај је упрти на кркаче драговољно (јер већ њему и његовој кући неће ништа учинити) и однесе је без и какe муке (јер није тешка ни мало) куд му каже» ([53] *куга*). Есть подобное хорватское поверье. Куга несколько раз

спрашивает у человека, который ее несет на плечах, тяжело ли ему. Тот отвечает, что нет, но с каждым разом она становится тяжелее, так что, наконец, он насилу передвигает ноги. Замечая это, куга предлагает ему отдохнуть. Когда отдохнул, она опять навалилась на него и опять стала спрашивать. Человек не смел сказать, что ему тяжело, и с каждым его ответом куга становилась все легче и легче, так что под конец ему казалось, будто вовсе никого не несет [216, с. 243]. Раз русин нес на плечах заразу *(powietrze)*. Куда махнет она платком, там все вымирает. Дошедши до Прута, русин задумал ее утопить (ср. топленье лихой доли) и бросился с нею в воду. Сам он утонул, но зараза выплыла [221, т. 1, с. 51]. Раз человек ехал из города порожним. Подходит какая-то белая женщина, садится на воз и говорит: «Вези меня к себе». Приехали поздно вечером. «Мне,— говорит она,— нечем тебе заплатить, но я за то покажу тебе знаменье. Наступи мне на ногу». Тот наступил и увидел много крови, отрубленные головы, мертвых людей. «Что ты видел,— сказала белая женщина,— то скоро сбудется. Потому беги из этого села с семьею по крайней мере за три дня хода». Так он и сделал. Пришла в то село куга, поморила людей, а многие друг с другом стали биться и резаться, так что было немало крови и мертвых голов [216, с. 243—244]. Подобным образом ездит и коровья смерть. Ехал мужик с мельницы позднею порою. Плетется старуха и просит: «Подвези меня, дедушка! — А кто же ты, бабушка? — Лечейка, родимый, коров лечу.— Где ж ты лечила? — А вот лечила у Истоминой, да там все переколели. Что делать? Поздно привезли, и я захватить не успела». Мужик посадил ее на воз и поехал. Приехавши к росстаням (к перекрестку), он забыл свою дорогу, а уже было темно. Он снял шапку, сотворил молитву и перекрестился, глядь, а бабы как не бывало. Оборотившись черною собакою, она побежала в село, и назавтра в крайнем дворе пало три коровы. Мужик привез коровью смерть [118, т. 6, с. 42; 104, т. 2, кн. 7, с. 10—11]. В следующем рассказе отъезд смерти напоминает торжественные объезды богинь (например: [146, с. 230]). «Говорят, что поветрие в виде женщины в белой одежде объезжало все села. Прибывши к какому дому, эта женщина спрашивала: «Что вы делаете?» Если отвечали: «Ничего не делаем, только Бога хвалим», она мрачно прибавляла: «Хвалите же его вовеки», и в том доме не

было заразы. Если она прибывала куда вечером и если на ее вопрос: «Спите?» — отвечали: «Спим», то она говорила: «Спите ж навеки», и весь дом вымирал (из Мицкевича [201, с. 127]). Вероятно, насылаемая богинею смерть представлялась наказанием, хотя из приведенного и не видно, чем провинились те, которые отвечали: «Спим».

«Куге имаjу *преко мора* своjу земљу, гдjе само оне живе, па их Бог пошље амо, кад људи зло раде и много гриjеше, и каже им, колико ће људи поморити» ([53] *куга*). Море и река во множестве сказаний есть замена воздушного моря, небесной реки. Следовательно, родина куг — небо. Чтобы достигнуть земли, куге приходится переплывать воздушное море, на чем основаны сказанья, что и на земле она переправляется через реку. «Раз куга пришла к Саве. Сава была тогда в разливе, броду не было, и куга просила перевезти ее на лодке. Она не заметила, что на дне лодки под гунею лежала собака. На середине переправы собака проснулась, бросилась на кугу, стала ее рвать и принудила броситься в воду. Куга насилу выбралась на тот берег, грозя, что она отомстит за свои раны, как только передохнут собаки. „Слава Богу, это будет не скоро, потому что с каждым днем становится больше собак“» [216, с. 243]. Соответственно этому die Mâr, der Alp переправляются через реку в раковине или в челноке [176, с. 346 и др.], Берхту и Эльбов переправляет перевозчик на пароме, по бретонскому поверью, заразу вброд перевозят на коне [146, с. 1136—1137]. В серб. заговоре от мары: «Ушла *у jajску љуску,* утопила се у морску пучину» ([53] *мора*), чему в млр. заговоре соответствует желание, чтоб болезнь ушла «на Чорне море». Известно, что и русалки плавают в яичных скорлупах, и что существа, доплывающие в таких скорлупах до блаженных Рахманов, передают этим последним земные вести.

«Лихорадки боятся *собачьих удавок*» (?) [123, с. 231]; по серб. поверью, многие куги гибнут от злых собак ([53] *куга*). С этим, кроме вышеприведенного рассказа из Вальявца, кроме страха, который ведьмы питают к собакам-ярчукам и сказки о яге [96, с. 119], ср. следующее: «Во время мора петухи хрипнут, собаки хотя издали чуют приближение чумы, которая любит их дразнить, не могут лаять на нее и только ворчат. — Паробок спал на высоком стогу сена, к которому была прислонена лестница. Вдруг послышался шум, в котором явственно можно было разли-

чить ворчанье и визг собак. Паробок поднялся и видит, что прямо к нему несется высокая женщина вся в белом с (распущенными) всклокоченными волосами, а за нею — собаки. На пути стоял ей высокий и длинный плетень. Она перепрыгивает через него, вскакивает на лестницу и, находясь в безопасности, дразнит собак, выставляя им ногу и приговаривая: «На гога, нога! На гога, нога!» Паробок сразу узнал в ней чуму, подкрался и повалил лестницу. Женщина упала, и собаки ее схватили. Она погрозила отомстить и исчезла. Паробок тот не умер, но всю жизнь он выставлял ногу, повторяя: „На гога, нога!“» [201, с. 125]. Все эти поверья можно объяснить таким образом: собака одарена способностью видеть то, чего человек не замечает; она чует злого человека, чует привидение; притом она друг хозяина: естественно было сделать ее врагом существа, враждебного людям. Может быть, такой взгляд до некоторой степени и участвовал в создании приведенных поверий; но трудно допустить, чтобы таким полурациональным образом можно было вполне объяснить миф весьма распространный и потому весьма древний. Тождество чумы-смерти с ягою, соответствующей Гольде и Берхте, приводит к другому объяснению. Одно из представлений бури в виде охоты (wilde Jagd) состоит в следующем. *Frau Gauden* была некогда знатная госпожа. Она так страстно любила охоту, что говаривала: «Если б мне можно было постоянно охотиться, то не хотела бы и в рай». У нее было 24 дочери с такими же желаниями. Раз, когда мать с дочерьми скакала по полям и лесам, из уст ее вырвалось грешное слово: «Охота лучше раю!» Вдруг платья ее дочерей превратились в шерсть, сами они стали собаками. Четыре из них вместо лошадей стали тянуть колесницу матери, остальные с лаем окружили ее. Весь поезд поднялся к облакам, и с тех пор там, между небом и землей, вечно продолжается охота. *Frau Gaude* или *Gôde* из *Frau Wode,* а это — из названия Водана *Fro* (господин) *Woden.* Тем не менее, Frau Gaude, как видно из других поверий, есть самостоятельная личность, отличная от Водана, тождественная с Гольдою-Берхтою, представлениями тучи. Собаки в герм. и инд. мифологии — образы ветра. Таким образом, в основании приведенного сказания лежит образ тучи, гонимой ветрами. Душа по выходе из тела или до соединения с ним есть ветер и, стало быть, собака. Гольда — туча, в обители которой души находят при-

ют,— представляется матерью этих душ. Поэтому собаки, сопровождающие Frau Gauden, названы ее дочерьми. Ветры разрывают гонимую ими тучу: отсюда легко могло произойти поверье, что собаки Гольды, будто бы в гневе на наказание, навлеченное на них матерью, стараются ее растерзать [146, с. 877 и след.; 176 во многих местах]. Славянские поверья, если сближение наше верно, удержали только вражду собак к лихорадке, чуме или ведьме,— вражду, которую не нужно было объяснять, потому что предметы ее казались человеку враждебными, а потому должны были казаться такими и собаке, спутнику человека.

Найдутся еще некоторые славянские поверья, изображающие то же, что нем. wilde Jagd, wüthendes Heer, именно гоньбу облаков и свист ветра — в виде поезда или полета мифических существ. Таково, например, следующее млр., пересказываемое Войцицким, вероятно, не без прикрас. Русин, потерявши жену и детей во время чумы, чтоб спастись от смерти, бежал в лес из опустевшей избы. Там построил он себе шалаш из ветвей, развел огонь и заснул. После полуночи он просыпается и слышит громкое пение, звуки бубнов и сопелок. Звуки все ближе и ближе, и вот он видит, широкою дорогою тянется *гомен* (млр. *гомôн, гомин,* укр. *гомiн*), процессия странных привидений, окружавших черную высокую колесницу, на которой сидела чума. С каждым шагом увеличивался этот страшный поезд, почти все встречное становилось привидением. Костер чуть тлел. Когда приблизился гомен, большая дымящаяся головня встала на ноги, протянула руки, засверкала жаром, как глазами, и запела вместе с другими. Мужик в страхе схватывает секиру, чтоб ударить ближайшее привидение, но секира выскользнула из его рук, оборотилась высокою чернокосою женщиною и с пением повеялась у него перед глазами. Гомен шел дальше, и русин видел, как деревья и кусты, совы и филины вытягивались в длину и приставали к поезду. Он упал без чувств и когда утром очнулся, пригретый солнцем, то увидел, что утварь его поломана и побита, одежда порвана, съестное попорчено [201, с. 175]. Очевидно, это — небесное событие, перенесенное на землю; туча-смерть стала чумою; завыванье ветра — пением и звуками инструментов. Весь рассказ согласен с названием заразы *поветрием,* тем, что несется по ветру.

С вышеприведенным представлением бури битвою ведосоней сравни верование моряков (из сев. влр. племени?), что, когда воет ветер — воют и плачут *души* утопленников, в тихую погоду пребывающие на морском дне. Чтоб помирить это с христианством, говорят, что это души иноверцев [82].

«Прийде, бувало, такі циганище або циганка в хату, то зараз щось приповість, що або *хата на перелеті,* або щось обійшло, то хтось урік, або нечисте місце, або щось, то зачне свое ворожінье та замовлюванье» [10, с. 262—263]. Из сравненья с подобными немецкими поверьями, например, тем, что в одном месте das wüthende Heer каждый раз проходило сквозь три дома, в котором было по три двери в одном направлении, видно, что *хата на перелеті* — это такая, которая стоит на пути ветра, представляемого поездом мифических существ.

По серб. пословице «бура гони, враг се жени», полет бури есть женитьба существа, неопределенно называемого врагом или чертом. Это объясняется многочисленными немецкими сказаньями о погоне «des wilden Jägers» (Водан, ветер) за нагими женщинами, полногрудыми (как полногруда туча, дающая молоко-дождь), у которых, как и у других человеческих образов тучи, спина корытом.

Все отступление о болезни и смерти может служить к тому, чтобы сделать вероятным, что как болезни, так и женские образы доли (как однородные с болезнями) имеют связь с богинею, которая из образа тучи стала олицетворением смерти.

IV. Находилась ли личная человеческая доля в зависимости от верховного божественного существа? Если да, то какого рода это верховное существо? Был ли у индоевропейских племен единый Бог, понимаемый не как primus inter pares[a] (каков Юпитер, Зевс, Водан, вероятно — Перун), не как старший в ряду стихийных божеств, подчиненный всем превратностям, каким подчинены прочие боги, а как вечная и всеобъемлющая конечная причина? (Речь здесь не о стремлении многобожия к единобожию, стремлении, результатом которого может быть и точно бывает понятие о конечной причине, а о единобожии как исходной точке мифологии.) Мифологи, которые склоняются к утвердительному ответу на упомянутый вопрос, обыкновенно гадательно высказывают свои личные мнения, подтверждая их очень шаткими доказа-

---

[a] Первый среди равных (*Пер. с лат. — Примеч. сост.*).

тельствами. Так, Гримм считает возможным разложением основного единого бога на трилогии и додекалогии богов, потому, между прочим, что хочет извинить и оправдать многобожие, предположивши, что в груди язычника никогда вполне не угасала вера в зависимость богов от одного верховного. Как христианину ему кажется, что монотеизм есть религиозная форма, наиболее достойная Божества, наиболее разумная и *естественная* [146, с. XLIV—XLV]. Другие христиане могут думать иначе. Так, католик Зимрок смотрит на единобожие германцев как на гипотезу [202, с. 168—169]. И в самом деле, почему же ревностному последователю откровенной религии, убежденному в бесконечном ее превосходстве перед язычеством, не допустить, что мысль человеческая, предоставленная самой себе, может исходить только из чувственных впечатлений, частных по самой своей природе, и что если в основе языческой трилогии и лежит единое божество, то это есть всегда божество, представляющее известное явление природы, божество чувственное и ограниченное, весьма отличное от Бога еврейского или христианского? Бесполезно ссылаться в подтверждение мысли об основном единобожии на существование в индоевропейских языках названия *бога* вообще. Скр., лит., греч., лат. названия бога имеют в основании корень *див,* светить, что ясно указывает на чувственное происхождение мысли, связанной с этими названиями. Скр. *дêва, дêви* есть эпитет многих (первоначально, конечно, только светлых) богов и богинь. О происхождении слав. *богъ* было сказано выше. Оно первоначально вовсе не означало божества, а с течением времени стало эпитетом многих богов (Дажьбог, Стрибог).

Иные, как Маннгардт, толкуют о *чувстве* божественной единицы (Gefühl einer göttlichen Einheit) как о древнейшем состоянии всякого язычества. Под этим чувством разумеют страх и благоговение, внушаемые якобы всей *природою.* Но, во-первых, всякая мифология есть миросозерцание своего времени, своего рода научная система, в которую входит только сознанное, только результат мысли. Может быть речь о свойственном известной мифологии едином божестве как о сознанной и выраженной словом причине явлений, а не как о чувстве. По чему знает исследователь об этом чувстве, если оно ничем не выразилось или выразилось косвенно, но созданием многих *богов?*

Во-вторых, понятно в первобытном человеке чувство страха перед известным, действующим на органы чувств явлением природы; но такое или подобное чувство, внушаемое всей природою, взятою вместе, предполагает (если оно возможно), что человек предварительно обнял мыслью космос. Спрашивается, какая это *вся природа* первобытного человека? Не одним уже замечено, как странно, следуя словам миссионеров, думать, что дикарь, который буквально не умеет считать далее десяти, может возвыситься до мысли о единой природе и великом духе как единой причине ее явлений. Первый камень, о который ушибся этот человек, есть для него конечная причина. Всякое положительное исследование, различающее сложные мифологические явления, находит в их основании фетишизм, который прямо противоречит предположению о единобожии как начале мифологии.

Возвращаясь к славянской мифологии, можем спросить: быть может, славяне, уже обособившись, выработали понятие о едином верховном Боге, отличном от Перуна и прочих? В пользу утвердительного ответа можно привести различие Бога и Перуна в договорах с греками: «...елико ихъ (Руси) крещенье пріяли суть, да пріимуть месть отъ Бога Вседержителя... и елико ихъ есть не хрещено, да не имуть помощи *отъ Бога, ни отъ Перуна...*» [68, с. 20]. Однако, по весьма вероятному мнению Иречка, здесь речь о Боге христианском. Иные из язычников, участвовавших в договоре, могли потом, принявши христианство, порушить этот договор, оправдываясь тем, что клялись соблюдать его только Перуном, в коего теперь не верят, а не Богом христианским. Предвидя этот случай, греки заставляли клясться не только Перуном, но и Богом. Объяснение это подтверждается другим местом, в котором под Богом может разуметься только Бог христианский: «Аще ли же кто отъ князь или отъ людій рускихъ, ли *хрестеянъ или нехрестеянъ* преступить се... да будетъ клятъ отъ Бога и отъ Перуна...» [68, с. 22—23]. В третьем месте из договора Святославова: «Да имѣемъ клятву отъ Бога, въ его же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья Бога» [68, с. 31], Бог может быть эпитетом Перуна.

В позднейших источниках, которыми почти исключительно приходится пользоваться при мифологических исследованиях, довольно часты сопоставления Бога и встре-

чи, доли, частью как мифического существа, частью как состояния:

Подими се, првеjенче, бриjеме ти jе,
Сусрела вас добра срећа и Господин Бог,
Ко ти шћео наудити, недао му Бог.
[50, т. 1, с. 32]
Однесемо (невесту) Бог и срећа Jову (жениху) на дворе.
[Там же, с. 34]
На мушхулук, браћо наша, добро сте дошла!
С вама дошла свака срећа и сам Господ Бог.
[Там же, с. 45]
Ой йде Маруся на посад,
Зостріча іі Господь сам
Из долею щасливою,
Из доброю годиною.
[78, с. 144]

«Ако би ти *Бог* и *срећа* дала...» [50 , т. 1, с. 37, 199, 398; т. 2, с. 52 и др.]; «што Бог даде и срећа jуначка» [50, т. 2, с. 598]; «што Бог да и *срећа од Бога»* [50, т. 3, с. 316]; «...оного, кода Бог ми у срећу дадне» [50, т. 1, с. 426]; «Бог му даде и срећа донесе» [50, т. 2, с. 71]; «Бог им даде и од Бога срећа» [50, т. 2, с. 57]; «данас ми jе (туркињю) Бог у срећи дадне» [50, т. 3, с. 244]; «Бог дасть долю и в чистім полі» [86, с. 35]; «лежень лежить, а Бог для нёго долю держи́ть»; «лежуховi Бог долю дає» [86, с. 35]; «може Господь милосерний не все лихо роздасть, іще останетця».

Иногда отрицается мысль, что доля дается поделом,— мысль, очевидно, существовавшая до отрицания: «Што я, у Бога телят покрал?» (что на меня такая напасть).

Людскі діти долю мають, я єі не мала,
Так як би я у Богойка камінём метала.
[116, с. 47]
Ой гаю мій зелененький, ой гаю мій, гаю!
Ни я перша, ни последна доленьки не маю.
Найвисшому деревоньку вершок усихає;
Найкрасшому дітятоньку Бог долі неда́є.
[Там же]
Ох, Боже ж мій милосердний, чи то твоя воля?
Чи е в світі така друга, чи йно моя доля?
Не нарікай, доню, на Божую волю,
Тилько, доню, ти нарікай на лихую долю!
[34, ч. 1, с. 240]

Некоторые из приведенных выражений могут быть соглашены с христианским взглядом: «Бог у срећу дадне», «Бог даст долю», то есть Бог пошлет счастье как состояние

или как обстоятельства, окружающие человека. Но в других выражениях такое соглашение невозможно. Христианский Бог не должен сопоставляться с мифическим существом, от которого тоже зависит судьба человека. Выражения, как «сусрела вас *срећа и Бог»,* понимаю буквально, то есть *срећа* (живое существо) и *Бог* пусть встретят вас. Бог в подобных случаях есть или христианская прибавка, которой и не старались примирить с языческим верованием, или языческое божество, посылающее долю. На последнее указывает представление этого бога обладателем скота, как бы скотьим богом. Вероятно, в язычестве коренится и метанье камней в бога, о котором упоминает млр. песня.

По млр. песням доля дается и матерью, по крайней мере отчасти зависит от нее:

Уродила мене мати в зеленій діброві,
Та не дала мені мати ні щастя ні долі,
Тільки дала стан тоненький, та чорныі брови.
[78, с. 108]
Десь (должно быть) ти мене, мати, в барвінку купала,
Купаючи примолвляла (за — *проклинала**),
щоб долі не мала.
«Проклинала, доню, тогді твою долю:
На гору йшла, тебе несла, ще й води набрала».
[Там же, с. 275]

Или:

В церкву я ходила, Богу молилася (и, несмотря на то),
Така тобі, моя доню, доля судилася.
[Там же]
Сама не знаю, чом доленьки не маю:
Прокляла мене мати малою дитиною.
[Там же, с. 278]

Это не противоречит вере в зависимость личной доли от Бога, как молитва и чары, склоняющие волю богов, не отрицают их власти над миром. Пословица «доля луччая Божия, ніж матчиная» [86, с. 35], отдавая преимущество одной доле пред другою, предполагает, что обе существуют рядом.

Очень распространено верование, что все случаи жизни, особенно брак и смерть, заранее определены решением Суда. Жених и невеста, как известно, называются суженными друг для друга: «сужено-ряжено не объедешь в кузове»; «сужена-ряжена не обойдешь и на коне не объедешь»; «суженое ряженому, ряженое суженому» [39, с. 27]; «тим я ёго полюбила, що *судився мій»* [78, с. 136].

Хотяй же він заручений, як говорять люде,
А коли він сужений, то він моім буде.
[Там же, с. 28].
...Не розлучить ні батько, ні мати,
Ні чужая чужина,
Коли судилася дружина.
[Там же, с. 53]
Люблю я дівчину, треба іі взяти:
Хоч я б іі любив не любив,
Може ж мені іі Бог судив.
[Там же, с. 47].

«Итти к суду Божию» — под венец. Смерть — тоже суд: «ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божіа не минути» («Слово о полку Игореве»); «Бориса же Вячеславлича слава на судъ приведе» [Там же]; «до віку, до суду» (до смерти, например, не буду делать того-то); «нема смрти без суђена дана; суђен данак нађе смрт». «Жеребей — Божий суд» [39, с. 50]. Не всегда судит Бог; иногда святые:

Свята Пречиста Христа вродила...
Та розіслала по усіх святих,
По усіх святих, по монастирех,
Служби служити, *имья судити*

(то есть судить, какое дать имя) [34, ч. 2, с. 27]. Роженицы *судят дитя* (došle Rojenice sudit dĕteta [216, с. 82 и др.]), то есть присуждают, какою ему смертью умереть и т. п., откуда могло произойти название их Судицами (чеш., слов.); что же до хорутан. *sojenica, sujenica,* то в образовании этих слов участвует окончание причастия прош. стр., так что слова эти могут значить не судящая, а *сужденная,* определенная высшим существом. Под словами *судьба, суд,* серб. *судиште, судња, суђење,* сколько известно, никогда не разумеется мифическое лицо; но оно разумеется под серб. *усуд,* fatum. Последнее слово имеет в млр. (у бойков) и у чехов форму *osud* — со значением отвлеченным: judicium, fatum.

Серб. сказка «Усуд» [54, с. 89] утвердительно отвечает на вопрос, зависит ли личная доля от верховного мифического существа. «Срећа» (девица) посылается Усудом. Замечательно, что Усуд находится под властью необходимости, с которою его царский дворец периодически изменяется в бедную избушку. Эта последняя необходимость остается безо всяких определений.

Сказку об Усуде можно разделить на три части:

1) Бесчастный брат идет навестить счастливого. Сначала находит он долю своего брата, прекрасную девушку,

которая прядет золотую нить и пасет овец своего господина. Потом, погостивши у брата и добывши у него на дорогу постолы и денег, отправляется искать своей доли. Видит, в лесу под дубом спит седая матерая девка. От палочного удара она насилу двинулась, чуть раскрыла глаза, заплывшие раною, и говорит: «Благодари Бога, что я спала, а то не добыть бы тебе и этих постолов». Это его «срећа», по ее словам, *данная ему Усудом.* Бесчастный идет к Усуду спросить о причине своей бедности.

2) На пути зажиточный хозяин поручает ему узнать у Усуда, почему ему никак не удается накормить досыта своей челяди; другой — почему у него не ведется скот; вода, которая переносит бесчастного на другой берег, просит выведать, почему в ней не водится ничто живое. Пустынник показывает ему путь к Усуду и научает делать, не говоря ни слова, все, что будет делать Усуд.

3) Бесчастный застает Усуда в царских палатах, окруженного толпою слуг. Усуд ужинает, ужинает и он, Усуд ложится спать, ложится и он. О полночи слышатся страшный гул и чей-то голос: «О Усуд, Усуд, родилось сегодня столько-то душ: дай им, что хочешь». Усуд встал, открыл сундук с деньгами и стал рассыпать по комнате одни дукаты, говоря: «Как мне сегодня, так им и до века». В следующие дни дом Усуда все уменьшался, и все окружающее его изменялось к худшему. Наконец, он с гостем очутился в бедной избушке. С утра взял он заступ и стал копать землю; по его примеру гость — тоже. Только вечером Усуд достал кусок хлеба, отломил половину и дал гостю. Ночью послышался голос, как и в те дни. Усуд вместо ответа отворил сундук и стал рассыпать по полу одни черепки, между коими изредка попадалась мелкая поденщицкая денежка. При этом, как и в те разы, он говорил: «Как мне сегодня, так им до века». Тут завершился круг: наутро хижина стала опять царским дворцом. Тогда Усуд, узнавши, что привело гостя, сказал: «Ты родился в бедную ночь и век останешься бедняком, а брат твой и его дочь Милица — в счастливую. Ты возьми к себе эту Милицу и обо всем, что ни добудешь, говори, что это не твое, а ее». На другие вопросы Усуд отвечал: хозяин не насытит челяди, потому что не чтит старых родителей, бросает им кости за печь, а не сажает их в переднем конце стола; другому не ведется скот, потому что на «крсно име*» он режет, что похуже, а не что получше; в воде нет плоду,

потому что еще никого не утопила. «Но, смотри, говорит, не сказывай ей этого, пока не перенесет тебя на тот берег».

Третьей части сербской сказки соответствует малорусская [6, с. 136—137]: вместо Усуда — старуха судьба (как по-малорусски?), которая живет попеременно то как нищая, то в богатстве. Каждую ночь под окном ее слышится голос: «Столько-то родилось мальчиков, а столько девочек. Какая их судьба?» — «Та, что у меня сегодня», — отвечает старуха. Сказка эта не разъясняет, кто такой Усуд, то есть какое мифическое лицо, какое явление природы лежит в основании этого образа. По мнению г. Афанасьева, это разъясняется чеш. сказкой «Tři zlaté vlasy děda Vševěda» [140, с. 1].

1) Царь, заблудившись, заночевал у угольщика, которому в ту ночь жена родила сына. К новорожденному пришло три старухи-судички в белом платье, со свечами в руках. Одна судила ему быть в опасности, другая — миновать беду, третья — жениться на родившейся сегодня дочери того царя, что лежит здесь на сене. Царь слышал это. Он выпросил у угольщика сына и приказал его утопить. Ребенок спасен и воспитан рыбаком. Через много лет царь узнает в воспитаннике рыбака того, кому суждено быть его зятем. Он посылает его к царице с запискою: «Этого молодца — немедля убить: он мне враг». На пути Судичка подменяет записку другою: «Этого молодца — немедленно обвенчать с нашею дочерью; он мой суженый зять». Воротившись домой, царь отправляет нелюбого зятя на верную погибель, за тремя золотыми волосами Деда-Всеведа.

2) На пути перевозчик просит узнать у Деда, когда будет конец его работе; царь — почему его яблоня уже 20 лет не родит моложавых яблок; другой царь — почему уже 20 лет, как высох его ключ живой воды.

3) В золотом замке Деда-Всеведа молодец застает только старую пряху, ту самую, которая присудила ему быть царским зятем и подменила записку. *«Дед-Всевед,* — говорит она, — *мой сын, ясное солнце:* утром он дитя, в полдень — муж, а вечером — старый дед». Она прячет молодца под пустую бочку. Вечером влетает в западное окно золотоволосый дед — солнце, ужинает и ложится спать, положивши голову на колени матери. Она три раза будит его, выдергивая по волоску, и за каждым разом пе-

редает ему по вопросу в виде своего сновидения. «Снилось мне, что в одном городе был ключ живой воды, и вот 20 лет, как он высох, как сделать, чтоб потекла вода?» — «Легко, — отвечает дед, — на источнике сидит жаба и не дает воде течь; убить жабу, вычистить колодезь и вода потечет». На другие вопросы ответ: под яблонею лежит гад; убить его, яблоню пересадить, и она станет расти; перевозчик пусть первому седоку передаст весло, а сам пусть выскочит на берег.

Конец сказки не представляет ничего замечательного.

Г-н Афанасьев заключает так: Дед-Всевед есть солнце и соответствует Усуду сербской сказки; следовательно, Усуд-Судьба есть солнце. В подкрепление этому приводится еще несколько соображений: лучи солнечные и сверкающие в тучах молнии уподоблялись золотым волосам, так как солнце называется золотокудрым, борода Индры золотая, а Тора — красная. Солнечные лучи представлялись также нитями*. «Так как, с одной стороны, течение человеческой жизни уподоблялось тянущейся нитке (нить жизни), а с другой — признавалось, что участь людей зависит от воли верховного божества, то понятно, почему под Судьбою первоначально разумели солнце» [7, т. 8, с. 522]. Судица — мать солнца в чеш. сказке подходит к пословице: «Дожидайся солнцевой матери, Божия суда». «Славяне, — говорит г. Афанасьев, — называли судьбу судом Божиим и матерью солнца, потому что ее приговором создалось и самое солнце, источник всякой жизни» [6, с. 138].

О второстепенных доказательствах можно было поговорить, если б главное было убедительно. Но есть основания думать, что чешская сказка есть сшивка: рубцы знать. Многие очень древние сказки составлены из нескольких самостоятельных мотивов, но здесь, по-видимому, сшивка поздняя и неумелая. Две черты чеш. сказки, именно тождество Судицы 1-й части с женщиною, живущею у главного лица 3-й части (у Деда), и тождество этого главного лица с солнцем, стоят уединенно и не подтверждаются ни одною из сказок этого семейства. Чеш. сказка заключает в себе не только мифы, но и их толкования, что внушает к ней недоверие. В других соответствующих слав. и герм. сказках место деда занимает существо совершенно другого рода, но, по некоторым вариантам, — с несколькими золотыми волосами. Составитель сказки легко,

но ошибочно сообразил, что всякое золотоволосое существо есть солнце; кстати из другой сказки он вспомнил, что солнце представляется ребенком, мужем и стариком, что у него есть мать-пряха; но так как и Парка — пряха, то солнцеву мать без особенной натяжки можно было соединить в одно лицо с Судицею. Само собою, что почтенный издатель этой сказки может отвечать только за верность передачи того, что ему было сообщено, но никак не за древность и цельность самой сказки.

Варианты: А. «Марко Богатый и Василий Бессчастный*» [7, т. 1, с. 61]; Б. [7, т. 2, с. 121]; В. [7, т. 2, с. 124]; Г. Словац. «Tři pera z draka» [215, с. 125].

1) В А. долю новорожденному дают два старика нищие. Один из них говорит другому: «Там-то родился сын; как ему велим нарещи имя и каким наделим счастием?» — «Имя нарещи ему Василий, прозвание — Бессчастный, а богатством наградим его Марка Богатого, у которого ночуем». — В Б. вместо нищих — Ангел небесный, в В. — Господь Бог в виде нищего, в Г. нет ничего, соответствующего первой части сказки о Деде-Всеведе.

Марко напрасно старается извести своего нареченного зятя и наследника. Ребенком бросает его в снежный сугроб, пускает на воду в засмоленном бочонке. Узнавши его потом в молодом монастырском служке, он посылает его к себе домой с запиской, в которой приказывает его убить. Один из стариков, давших Василию долю, переменяет записку. Наконец, Марко посылает зятя *к царю змию,* якобы получить с него дань за 12 лет и узнать у него о 12-ти Марковых кораблях, которые пропадают уже три года. В В. — к вещуну-людоеду справиться, как велико Марково богатство. В Г. богач посылает юношу искать зла и добра и в доказательство, что нашел, принести три пера с хвоста змея.

2) Относительно задач, задаваемых герою сказки на пути к змею, пока замечу только, что во всех русских вариантах перевозчик просит узнать, когда конец его работе, а в Г. босорка (ведьма) — как бы ей можно и в бурю перевозить людей (черта, по-видимому, испорченная, равно как и то, что Янко не раз, а два раза переправляется через море). Во всяком случае, вода есть небо, и герой сказки идет к существу небесному, в чем, впрочем, никто не сомневался.

3) Благодаря прекрасной девице, *похищенной змеем* (А.), или *жене* людоеда (В.) Василий получает ответ на

свои вопросы. В Г. одна из задач Янка состоит в том, чтоб возвратить отцу царевну, похищенную змеем. Он находит ее за морем у змея, которого записыватель или рассказчик, достойный благодарности за догадливость, в тексте называет *богом*[6] ветров. Царевна выведывает, что нужно, у змея, вырывает три пера из его хвоста и бежит с Янком.

Многочисленные германские варианты этой сказки объясняются следующим образом. Юноша, который идет за море за тремя золотыми волосами или перьями змея, великана или черта, есть Тор, на что, между прочим, указывает и его название Торкиллем (Thorkill) в соответствующем рассказе Саксона Грамматика. Змей и его замены — одно лицо с индийским Агни; у Саксона он назван Ugartilocus, то есть Utgardaloki, именем Локи, того из Асов, который по всему близок к их врагам, Гигантам. Вторая и третья части сказки первоначально тождественны. Задачи, получаемые и исполняемые юношею, тождественны с самою важною, именно с задачею убить *спящего* змея и освободить похищенную им девицу. Так, жаба, которая заткнула собою источник живой воды (чеш. сказка), есть тот же змей Вритра, замыкающий дождевые источники [176, с. 203—204; 146, с. 223]. В словац. варианте Г. две огненные скалы, которые постоянно сталкиваются между собою, далеко вокруг рассыпая искры, спрашивают, когда они перестанут биться. Это известный образ туч. Момент их покоя или исчезновения изображает то же явление, что и поражение змея. Однако сказка говорит, что скалы стонут, когда убьют первого прохожего, что непонятно. Сухая груша (вариант Г.) зазеленеет и даст золотые плоды, когда убьют червя, подтачивающего ей корень. Но червь есть тот же змей. Царевна больна [Там же], ни жива, ни мертва, потому что в ее постели лежит ядовитый гад. Это тоже небесная жена во власти змея.

Маннгардт не понимает одной черты, именно перьев или волос змея. Как бы ни объяснялась эта черта, но объяснение ее не поведет к отождествлению Вритры с солнцем. В славянских сказках непонятна личность перевозчика или перевозчицы.

Итак, повторяю, вторая часть этой сказки должна заключать в себе мотивы, первоначально тождественные

[6] Сказочник из народа, сколько мне известно, не назовет действующего лица сказки богом. Тут слышна книга.

с мотивами третьей. Это один из многих примеров соединения нескольких представлений того же события или (что менее точно) разложения одного и того же события на несколько, различных по форме. Если во второй части говорится об иссякшем источнике, о дереве, переставшем приносить плоды, о больной или похищенной девице, то в третьей части следует ожидать речи о змее или его замене и об освобождении от него девицы. Наоборот, от змея третьей части можно заключать к поименованным выше задачам второй части. Связь эта сохранилась в варианте Г. и в немецких сказках, но она нарушена в сказке о Деде-Всеведе, в которой две последние задачи второй части противоречат появлению в третьей Солнечного Божества вместо змея. В А. и В. в третьей части — речь о змее или людоеде; хотя связь этой части со второю несколько затемнилась, однако две задачи (именно: узнать, долго ли еще стоять дубу, который стоит уже триста лет, и долго ли терпеть мужичку, который, стоя одной ногой на колышке, мотается, куда ветер повеет) принадлежат к одному кругу с содержанием третьей части. Василий толкнул дуб ногою, ударил палкою мужичка, и они рассыпались золотом, серебром и камнями самоцветными. Известно, что добывание сокровищ (то есть солнечного света, скрытого за тучами) посредством удара есть дело Громового Божества.

Пока божественность героя сказки была ясна, не нужно было объяснять, зачем оно, Громовое Божество, идет к своему врагу змею. Но когда герой стал обыкновенным смертным, то понадобились объяснения, заключенные в первой части рассматриваемой сказки. Судьба (как бы она ни представлялась, в виде ли судиц, Бога в образе нищего или в виде течения звездного, объясняемого звездочетами, как в народной сказке [7, т. 1, с. 122]) назначила герою быть мужем девицы (лица, тождественного первоначально с тою, которая в третьей части освобождена героем от змея) и наследником богатства существа, представляемого отцом этой девицы, но первоначально тождественного со змеем — хранителем сокровищ.

Положим, Усуда нельзя сравнивать с Дедом-Всеведом чешской сказки; но нельзя ли его сравнить со змеем сказки о Марке Богатом и других подобных? Конечно, для этого сравнения имеется больше данных, чем для первого, но все-таки слишком мало. Первая часть сказки об

Усуде есть вариант самостоятельной сказки о доле или о богатом и бедном, вторая и третья части этой сказки только в самых общих чертах сходны с соответствующими частями сказки о Марке. Задачи второй части вовсе не указывают на основной миф о борьбе змея и грома; согласно с этим и в третьей части появляется не змей или его замена, а Усуд, обставленный чертами, вовсе не указывающими на его сходство со змеем. Сказка эта, хотя, может быть, сравнительно и нова, но замечательно цельна в том смысле, что все в ней имеет прямое отношение к судьбе.

Кто же такой Усуд? Может быть, он есть солнце, хотя это и ничем не доказано. Может, он месяц, на что, пожалуй, указывает периодичность, с которою дворец Усуда изменяется в избушку, периодичность, которую легче заметить в месяце, чем в солнце. У месяца тоже есть дома (Mondhäuser, Mondsäle) или по крайней мере огороженные дворы («місяц обгородився»); он имеет влияние на участь людей. А может быть, Усуд — ни солнце, ни месяц.

К СТАТЬЕ А. Н. АФАНАСЬЕВА «ДЛЯ АРХЕОЛОГИИ РУССКОГО БЫТА»

<...> 2. На той же странице г. Афанасьев говорит, что «слово *умычка* (похищение) совершенно совпадает со значением уз, связыванья. Корень *мък, мкну* — связываю... *умыкать,* связывать, присваивать себе и увозить... *размыкать горе* — разорвать с ним союз, ибо старинный человек выражался: „ко мне горе *привязалося*"». Все это неверно. Корень *мък* ни в славянском, ни в скр. *макh-ати, ман̄кh-ати* (идти, двигаться) сам по себе никогда не значил связывать. В нем и в производных явственно значение быстрого движения. Значение соединения появляется только от влияния предлогов: *с,* в чеш. *smečka, smyčka,* собственно то, что сдерживается, стягивается, узел, петля, в пол., рус. *смычь,* собственно то же, что задвижка. Предлог *у* такого значения не придает: пол. *umykać,* чеш. *umykati,* быстро отодвигать, пол. убегать, чеш. красть, из чего видно, что *умычка* жен — не что другое, как похищение. Из известного г. Афанасьеву слова *размычка* он мог бы вывести, что *размыкать горе,* как и *размыкать* по полю женщину, привязанную к конскому хвосту, значит быстрым движением разнести, растаскать, подобно тому, как великорусское *размы́каться* значит развлечься, рассеяться движением. От этого основного значения корня *мък* образуется значение рвать, «скубсти» (но не вить или крутить) в «мыкать мычку».

3. ВЕНОК. «*Вен-вьюн, венок* — от *вить* — поэтому венок сделался метафорою супружеского союза» [8, с. 20—21]. В самом ли деле венок есть у нас символ супружества? Сколько известно, в одном только влр. слово *вѣнецъ* = пара супругов, тягло. Обыкновенно же венок есть символ девства. Сносить еще один румяный венок у отца — значит еще пробыть девицею [60, с. 31]. Потерять венок — потерять девство. Так, например, в млр. [песне]:

Ой у полі, де клен-яблунина,
Ой там мати свою дочку била:
— Де ти, суко, вінок загубила? —

и во многих других [60, с. 32, 49—50]. То же очень часто в польских песнях: польское *panna bez wianka* — потерявшая девственность. Отдать венок милому — отдать девство [60, с. 33]. Так и в чеш. *dati komu vinek.* В влр. песне девица вьет венок себе и говорит: «Кому, мой вен, достанешься?» «Достанусь я старому!» — отвечает венок. Вслед за тем сама девица продолжает: «Я старого мужа на смерть не люблю» и проч.[1]. Кстати заметить, что отождествление самой девицы с венком обыкновенно и в лит. песнях: роса падает с румяного *венка* — слезы текут из глаз девицы [188, с. 93, 120]; иней на венке — девица в горе [188, с. 94]; венок покрыт инеем — девица сплетнями [188, с. 265]. В млр. песнях девица, выходя замуж, отдает свой венок дружкам [78, с. 138, 148] или сестре [78, с. 147]. Подобно этому в лит. песне невеста, переезжая в дом жениха, берет еще с собою свой венок, но потом (ставши женою) присылает его назад младшей сестре, потому что в доме мужа, за тяжкою работою, ей не до венка [188, с. 217]. Таким же образом в Малороссии невеста передает сестре и другой символ девства — ленты («уплеты») [78, с. 204—205], а парубок, женясь, сдает, то есть завещает свое «парубоство» товарищам [78, с. 230]. Если в Великороссии девица возвращает свою девью кра́соту (символом коей служит коса и красная лента) отцу-матери [37, с. 6—7, 27; 24, т. 1, с. 205] и если в млр. песне калина (символ девства) — подарок отцу от вышедшей замуж дочери, то то и другое — благодарность за сбережение ее девства.

Девство и сама девица представляются венком вовсе не в силу этимологического значения слова *вѣнокъ,* а потому что венок есть девичье украшение, скидаемое при выходе замуж. Песни млр. и лит. прямо говорят, что жене уже не до девичьих нарядов; другие заботы наполняют ее время [188, с. 217; 78, с. 301, ср. с. 125]. Венок, как девство и девица, имеет, конечно, отношение к браку, но он не есть символ или, как выражается г. Афанасьев, метафора брака. Если б он был символом брака, то следовало бы ожидать, что он останется нарядом и замужней женщины; но на деле венок противополагается намитке [78, с. 206], а намитка и вообще покровение — символ брака[2].

---

[1] По той же схеме построена млр. песня (наст. изд., с. 355), серб. [50, т. 1, с. 291] и литов. [188, с. 133]. В последней символизм уже мало заметен.

[2] Откуда взялись венцы в православном обряде бракосочетания — это вопрос другой. Здесь речь о народной символике, с ко-

«По венку, брошенному в воду, девицы гадают о суженом, и молодая, недавно вышедшая замуж, называется у поселян *вьюницею,* слово в слово окрученною, повязанною» [8, с. 21]. Мысли связаны здесь союзом *и,* вероятно, потому, что предполагается одно основание как гаданья венком о женихе, так и названия молодой вьюницею. По-моему, никакой связи между этими мыслями нет. Гаданье венком о суженом основывается не на том, что венок — символ брака, а на другом, упомянутом выше, значении венка...

Млр. песня о таком гаданье объясняет его смысл так, что

Хто вінок пóйме, той мене вóзьме.
[78, с. 19]

Венок, пущенный девицею на воду, есть знак девства и самой девицы; судьба венка служит предзнаменованием судьбы ее самой: кто поймал венок, с тем девица поймется, поберется; если никто не поймал венка, то и она останется в девках. Малорусским песням о гаданье венком [78, с. 19, 332; 102, с. 36—37] соответствуют по смыслу млр. же свадебные, где тонет не венок, пущенный на воду или снесенный в нее ветром, а сама девица, и где она достается своему спасителю [78, с. 128; 192, т. 1, с. 108—109] [3].

торою бездоказательно не следует смешивать символики христианской.

[3] Подобным образом может быть объяснено и другое гаданье. Есть значит любить (см. наст. изд., с. 296). Ср. еще следующее величанье молодой замужней женщины, в котором сахар — сама боярыня, доводится есть этот сахар ее мужу:

Уж ты сахар мой, сахар, леденчатый мой сахар!
Что кому же этот сахар будет кушать?
Ишо стоючи промолвила молодая бояриня:
«Кушать этот сахар моему другу милому».
[100, с. 85]

В той же песне боярыня сравнивается с алым бархатом; носить этот бархат (то есть любить ее. См. наст. изд., с. 372—373), ее другу милому. В Малороссии девицы гадают, между прочим, так: каждая печет по одной балабушке; балабушки эти кладут в ряд и впускают собаку; чью собака раньше схватит, той девице раньше выйти замуж. Из сказанного выше видно, что балабушка — сама девица. Есть такое же гаданье зерном, которое дают клевать петуху. Здесь зерно — опять сама девица. Вероятно, к тому же сводятся гаданья, в которых девица приглашает к себе суженого ужинать [123, с. 148] или, ложась спать, надъедает коржик или кусок хлеба с солью и кладет под подушку, с тем чтоб суженый съел остальное или пришел поделиться [76, с. 21]. У чехов есть поверье, что парень, который съест кусок, надъеденный девицей, будет ходить за нею [155, № 1, с. 53].

Мнение г. Буслаева о связи гаданья венками с русалками кажется мне не доказанным. «Венок бросается в воду, потому что посвящается русалкам, чтобы они добывали девицам женихов» [20, с. 41—42]. Венок бросается именно в воду по той же причине, по которой в других гаданьях более легкие вещи пускаются на ветер (наст. изд., с. 330—335). Вода, как и ветер, может при этом представляться не божественною, а механическою силою. Терещенко, на которого ссылается г. Буслаев в приведенном месте, говорит, что на Русальчин Великдень (четверг Зеленой недели*) «девушки тайно ходят в лес, имея при себе полынь и зарю, бросают завитые венки русалкам (не на воду однако), *чтоб они доставили им богатых женихов»* [118, т. 6, с. 132]. Объяснение цели обряда может и здесь, как в некоторых других случаях, принадлежать не народу, а собирателю. Мнение г. Буслаева можно подкрепить другими ссылками [118, т. 6, с. 180, 182—183, 186], из коих видно, что точно гадают венком, пущенным на воду, на Русальной неделе. Но, во-первых, это время имеет отношение и к другим божествам: к тому, которое скрывается под именем Костромы [Там же, с 189] (в Малороссии Кострубонька) и Лада** [Там же, с. 193], к тому женскому божеству, которое называется *гостейкою* и представляется березкой, одетой в пестрое платье [Там же]. Во-вторых, связь пусканья венков с Русальною неделею может быть случайная; могут, например, пускать венки в это время, потому что это удобно делать во время купанья [Там же, с. 180]. Притом в других местах, например в Польше, пускают венки на Купала, отношение коего к русалкам нам неизвестно. Вообще почти все языческие празднества сопровождаются гаданьями, но далеко не всегда самый способ гаданья имеет связь с божеством, к которому относится праздник.

Упомянутая выше гостейка-березка может быть отождествлена с тою березкою, на которой завивают венки, бросаемые потом на воду [Там же, с. 193]; но чтобы вывести из этого связь этих венков с русалками, нужно сначала показать, как относится к русалкам эта березка.

«Сила венка состоит в целительных травах, из которых его вьют, или же из березы, которую в иных местах называют деревом венечным... На Руси в день Купалы доили коров через венки из чарующих трав, для того чтобы в том году русалки не отнимали у коров молока» [20,

с. 41]. Сила купальских венков прогонять всю нечисть и, между прочим, русалок, зависящая от растений, таких, как папороть, полынь, заря, зверобой, во-первых, противоречит прямой связи этих венков с русалками, во-вторых, не имеет ничего общего с причинами, по которым гадают, пуская венки на воду. Эти последние венки вовсе не необходимо вьются из растений, имеющих мифическое значение. По крайней мере млр. песни или вовсе не говорят, из чего венок, пускаемый на воду, или говорят, что ветер сдул в воду «павляний вінок чистий бервінок» [102, с. 37], то есть из павлиньих перьев и барвинку, из символа девства*.

4. ВЬЮНЕЦ. Обычай кумиться или брататься, целуясь сквозь *венок,* тожествен с таким же сербским обычаем, называемым *дружичало* (в понедельник на Фоминой). Этот последний почти совпадает по времени с влр. *вьюнцом* или *вьюнишником* (в субботу на Святой или в воскресенье на Фоминой), состоящем в поздравлении тех пар, что побрались в прошлом году. Такое совпадение наводит г. Буслаева на мысль, что основное значение *вьюнца,* относящегося к браку, то же, что и *венца,* сквозь который целуются для скрепления дружбы, и что *вьюнец,* а равно и *вьюн, вьюница* (названия молодых, которых поздравляют), как и *венок,* — *от ви-ть.* Последнее мнение противоречит тому, что местами, вместо «Вьюн да вьюница, давай яйцо», поздравляющие поют: «*Юница*-молодица, подай яйцо», или «Ой лелю, *молодая,* о лелю! Ты *вьюная* (то есть юная)» и проч. [118, т. 5, с. 16]. Из свидетельств этих совершенно правильно выводится[4], что *вьюн, вьюница, вьюнец* из *юн* и проч. Гн. Буслаев считает необыкновенным в русском языке предполагаемое таким объяснением удвоение придыхания *(ун, јун, вьюн);* однако то же явление несомненно в влр. обл. *вьюнош, вьюнуш* из *юнош.* Притом здесь может вовсе не быть удвоения придыхания, потому что форма *юн* может прямо примыкать к скр., лит., лат., нем. формам с *ј* (вероятно, коренным) в начале. Если бы слово *вьюн* из *юн* и не оправдалось звуковыми законами, то оно могло бы объясниться стремлением осмыслить слово *юн* (этимологическое значение коего неясно и в скр.; по Боппу от *див,* из *дјуван — дјӯн*), сблизивши его со словами корня *ви,* как *вьюн, вьюр* (эти слова, как и *вила-юла,* значат

[4]Терещенком [118, т. 5, с. 16] и г. Соловьевым.

собственно вьющийся, оборотливый). Таким образом, относительно слова *юнец* и проч. перевес на стороне прежнего мнения. Ничего не было бы мудреного, если б молодые назывались *вьюном* и *вьюницею* от *вьюна,* то есть венка; но такое предположение не нужно; самый обряд вьюнишества его не требует; на другие обряды не бросает света, а главное, противоречит свидетельству, ложность которого не доказана*.

«Связь вьюнца со свадьбою видна в млр. свадебном обряде *вильце вить»* [20]. Предполагается, что *вьюнец* и *вильце* — от вить. Млр. *вільце* (местами «деревце») — это большая ветка с яблони или груши, а зимою с *сосны* или *ели,* разукрашенная и воткнутая в хлеб. «Вільце вьють» одни девицы, дружки молодой:

Не йдіть, молодиці,
До нас вілець вити:
Зовъемо ми сами...
[78, с. 133]

Вільце, как и венок, — символ девства, почему оно и украшается барвинком и калиною. Когда после венца снимают с молодой ленты *(стрічки,* влр. *девья крáсота)* и начинают «напинать» на нее намитку, то дружки и бояре хватают и рвут вильце, говоря: «Уже тобі (молодой) вільця не треба». Тогда же поют о похоронах девственной калины [78, с. 211]. Из этого сходства «вільця» и венца не следует, однако, что *вільце* от *вить.* Во-первых, если б это было так, то по общему правилу следовало бы ожидать формы *вильце* со средним *и,* а не с острым *і.* Во-вторых, в Черниговск. губ., где сохранилось больше старины в звуках, чем в говоре украинском, употребительна форма *єльце, єлечко;* форма *вільце* может быть выведена из *jільце* (вместо *єльце)* с *в* вместо начального *j;* некоторое неполное сходство с этим появлением *в* представляет то, что начальное *і* из *о* требует перед собою эвфонического *в,* а основное *о* не требует: *око — вічі, овес — вівса.* Гораздо труднее было бы вывести форму *єльце* из *вільце,* потому что начальное *ви = ю (вила = юла),* сколько известно, не изменяется в *є.* Есть и третья форма, употребительная в Полтав. и Харьков. губ., *гільце,* которая первоначально могла быть тожественна с первыми двумя, но потом сближена со словами другого корня: *гілля (гольє), гілка,* ветка. В-третьих, *єльце* делается, между прочим, из сосны и ели; как ельце, так и упомянутые деревья — символы девицы и невесты.

От терему до терему дарожка.
Праважала Марьюнка батюнку.
Апаздала пазным-паздно ка двару,
Заначевала пад сасною у бару
Наехал Михайлушка (жених) на каню
И хо́ча сечь-рубить сасёнку
Азвалася Марьюнка у бару:
«Руби, руби сасёнку,
Для тибе эта сасенка сожецая,
Для тибе зелёная рушиная»[5].
[91, с. 203—204]

Рубить дерево или топтать, ломать, косить, жать растение, служащее символом девицы, значит любить, сватать, жениться (ср., например: [78, с. 181—183]).

Похилее дерево та *ялина*,
Покірнее дитятко та *Марьечка*...
[78, с. 175]
Трет се, мнет се тай птиця
Коло деревця *яливця*,
Трут се, мнут се дружочки
Коло Домахи *дівочки*.
[217, с. 35]

Таким образом, более вероятно, что *вільце* значит собственно елка и не имеет по корню ничего общего с витьем, несмотря на выражение «вільце вить», которое с первого взгляда можно бы счесть за тавтологическое.

5. ВЕНО. «Так как,— говорит г. Афанасьев,— в древности не всегда невест похищали, но часто покупали их за деньги (уж и за деньги! а может, за вещи?), то *вено* получило значение платы за жену» [8, с. 21]. Так как *умычка* значит, по мнению г. Афанасьева, вязанье и так как он вслед за выписанными словами приводит слово *опутать*, сватать, то, вероятно, и *вѣно*, по г. Афанасьеву, сначала значило вязанье, то есть умычка, похищение, а отсюда получило значение калыма, заменившего умычку. Если я верно понял, мнение г. Афанасьева отклоняется от мнения г. Буслаева [20, с. 40; 24, т. 1, с. 48—49], которое я считаю более основательным: *вѣно* собственно то же, что *вѣнь*, венок; производное значение вена произошло от обычая покупать венок у невесты. Ради некоторых объяснений выпишу здесь замечательную святочную песню, которую приводит и г. Буслаев.

[5] Свадебная. Харьков. губ., Старобел. у.

Со веном я хожу,
С животом я хожу.
Мне куда будет вена положить?
Мне куда живота положить?
Положу я вьюна, положу живота
Уж я паве на паволоку,
Свет Андреевне на паволоку,
Красной девице на правое плечо.
Чем мне вена выкупать?
Чем живота выкупать?
Уж я дам ли, уж дам за вена
Три гривны серебряныя и проч

«Запев эту песню, молодец с платком в руках ходит по середине круга, составленного играющими, кладет платок (замена венка, о котором говорит песня — *Буслаев) на плечо* девушки и... выкупает его поцелуем» [37, с. 68]. Очевидно мы имеем здесь дело с хороводом, изображающим в лицах одно из важнейших событий жизни, выбор невесты. Странно, зачем жениху выкупать венок, если этот венок принадлежит с самого начала ему, дается *им* невесте? У Гуляева есть и другая подобная святочная песня, в которой не только молодец кладет венок на голову девицы, но и наоборот. При этом они целуются, то есть, по объяснению песни, кумятся [37, с. 71—72], как при завиванье венков весною. Кумовство — это есть знак дружбы, а не половой любви. Такое именно значение придается целованью через венок у великорусов и сербов, потому что «кумятся» и «дружичаjу се» большею частью лица одного пола. Однако вероятно, что в святочной песне это кумленье принималось за знак половой любви, а это дает некоторое основание догадке, что первоначальная форма обряда, изображенного святочными песнями, была следующая. Девица выбирала жениха (а не наоборот) и в знак избрания клала ему на плечо венок, то есть передавала ему символ своего девства и себя самой; избранный платил за этот подарок. Подтверждением первой половины предположения и вместе доказательством древности самого обычая служит инд. *сваjам-вара* (собственно своя воля, произвольное избрание; ср. *изволити,* выбрать), эпический обычай предоставлять (впрочем, не всегда) царским дочерям самим выбирать себе по сердцу жениха из числа нарочно собравшихся для этого мужчин (ср. [50, т. 2, с. 223] «Сестра Леке Капитана»). Таким образом Дамаянти выбрала себе Нала*, дотронувшись до края его платья и *положивши венок на его плечо.* Я не стану утверждать, что

в этом индийском обычае венок имеет тот же смысл, что у славян; напротив, не только девицы, но и индийские герои в торжественных случаях носили цветочные венки, из чего следует, что если венок имел символическое значение, то более широкое, чем у нас. Однако при объяснении обычая, хотя имеющего связь с индийским, но, без сомнения, видоизмененного на славянской почве, я считаю нужным держаться славянского значения венка, символа невесты. Поэтому я думаю, что если при выборе невесты женихом, выборе, который тоже был в обычае, вероятно, не у одних московских царей, жених клал венок на плечо невесты, то это было извращение более древней формы обычая, на что указывает и плата за венок.

Слово *вѣно* (чеш. *věno,* пол. *wiano,* млр. *віно),* кроме потерянного основного, имеет два значения: 1) плата невесте (или ее роду[*]) за венок, подарок, делаемый мужем жене после первой ночи, потом вообще «zapis od męża» [173]; 2) приданое, получаемое за женою (пол. *posąg*). Первоначально первое значение вовсе не выражалось просто словом *вѣно,* но этим словом в вин. п. с предлогом *за:* «Володиміръ вдасть за вѣно (то есть за венок, за девство царицы Анны) грекомъ Корсунь»; Казимир «вдасть за вѣно (сестры Ярослава) людіе 800». Так и в чеш. *za věno dati,* пол. *dać za wieniec* тот же оборот продолжает употребляться и тогда, когда вено получило значение приданого: чеш. «nemohovity statek dceri za vino ustanoviti, dal za věno zeti svému» [160]; ст.-сл. «дасть въ завѣино дщери своей» [178]. *Въ завѣино,* то есть *въ завѣно;* предлог *за* вошел уже в состав слова, значение его уже не понималось, и потому потребовался другой предлог. Выражение «дать за вѣно зятю», понятое в строгом смысле, заключает в себе несообразность (у зятя нет венка, нечего и платить ему за венок), которая, конечно, существует только в глазах филолога, а не народа.

Из сказанного видно, что оставленное Миклошичем под сомнением сближение слова *вѣно* с скр. *васна,* лат. *ve-*

---

[*] Что род извлекал пользу из потери венка молодою, видно, между прочим, из литов. *marčios vainikus pragerti,* пропить венки молодой (ср. влр. *пропить девку).* Литовский обычай состоит в том, что вечером в день свадьбы снимают с невесты венок и обвивают им бутылку, из которой пьют по ряду [187]. Вероятно, водку для этого ставит молодой.

пит, греч. ὤνος, должно быть устранено, так как корень слав. слова есть *ви.*

Как пол. *wianować,* чеш. *věnovati* — давать за вено, давать приданое (потом в чеш. вообще давать), так и ст.-сл. *вѣнити* тоже сначала значит давать за вено жене: «аще кто обльстить необѣщанну, вѣномъ да ю вѣнить жену себѣ, вѣномъ да ю себѣ възметь женѣ» [28; 178]. Вероятно, отсюда — отвлеченное значение покупать. Вообще этимологическое значение слова *вѣно* (свитое) вовсе не есть причина, по которой это слово получает свои дальнейшие значения. Конечно, бывает, что в данном слове представление основное известным образом действует на следующее или есть причина его появления. Так, положим, слово *бобер,* лит. *bebrus, vebrus* стало означать известное животное потому, что некогда означало другое животное, сходное с этим (скр. *бабhру,* ихневмон), или же прямо потому, что как прилагательное это слово означало желтый, красноватый и т. п. (скр. *бабhру,* flavus, rutilus). Но видеть повсюду в языке случаи, подобные этому, или без точного исследования допускать действие основного представления через два-три следующие на четвертое — весьма опасно. Может быть и так, что последующее значение условлено вовсе не предыдущим представлением, а одним из признаков понятия или одною из черт образа, обозначенного этим предыдущим. Так, например, думают, что наше *соль* не потому имеет свое значение, что некогда значило воду как текущую (скр. *сал-ила* — вода, *сар-ит* — река, *сар-ас* — озеро), а потому, что племенам, шедшим из Средней Азии, встретилась на пути большая *соленая* вода [168, с. 24].

6. В слове *супруг(-а)* муж или жена представляются чем-то подобным одному из пары запряженных животных. Это известно г. Афанасьеву, но тем не менее он говорит: «от корня *юдж,* соответствующего нашим *узам* (корень соответствует существительному!), образовалось нем. Joch» и т. д.; «таким образом, в слове *супружество* лежит представление того нравственного ига, которое налагают на себя вступающие в брак» [8, с. 24], то есть каким это образом? Иго значит ярмо, связь совершенно материальная: *супруг* значит пара спряженных животных, потом муж и жена как пара и т. д. Откуда же здесь взялось представление нравственной связи? Если мы говорим: «В таком-то слове лежит представление нравственной

связи»,— то это значит, что позднейшее значение этого слова представляется в виде нравственной связи, то есть что нравственная связь здесь предыдущее, а не нечто придуманное уже после того, как значение (в данном случае значение мужа и жены) было готово. <...>

8. ОБОРОТЕНЬ. На стр. 30—31 г. Афанасьев рассуждает так: *крутить* от значения завивать, плести перешло к значению одевать (обл. *окрутить),* маскироваться (обл. *окрутник). Окрутить* есть синоним слов *облачить, оборотить; окрута* (одежда) собственно значит то же, что облако. Согласно с этим грозовые тучи (облака) представлялись *оборотнями* (вовкулаками), что символически изображалось святочным переряживаньем *окрутников.* Оборотень значит *облачившийся* в волчью или другую шкуру. Этим г. Афанасьев хочет объяснить, что значит оборотень, и показать мифическое значение святочных маскерадов. Может, решение и верно, но оно слишком скоро подписано под задачею, так что для большей уверенности не мешало бы переделать еще раз.

Что по немецким и отчасти славянским поверьям человек становится оборотнем при помощи волчьей (и т. п.) сорочки, пояса, обруча, ошейника (что все может иметь связь с вязаньем) — это так. Может быть, на подобный взгляд указывает пол. *przedzierzgnąć się w co,* оборотиться чем (например, волком), то есть (судя по *przedzierzgnąć* — завязать узлом) стать чем, завязавши на себе узел. Однако в слове *оборотень* волколак или другое подобное существо может быть названо не по покровению или вязанью, а по другому признаку.

Не помню, где я вычитал о кувырканье через пень-колоду как о средстве оборотиться волком*. Я не придаю особенного значения этому пока гадательному известию, хотя сомневаюсь, чтобы сам его выдумал. На подобное средство стать оборотнем, мне кажется, указывают и частые в сказках выражения, как «*ударился* об сыру землю и стал (или оборотился, обернулся, перекинулся) тем-то». Ср. также следующий ряд слов для понятия оборотиться тем-то.

а) Предлог в слове *оборотиться* допускает двоякое объяснение: окружить себя, например, платьем и описать круг, кувыркнувшись; но предлог *пере* (через, например, через голову) может, кажется, давать словам того же корня только второе значение, которое, по-моему, и лежит

в основании слов *перевертень* (млр. вообще отступник, человек, изменивший своему сословию, вере, языку; курское — обруселый малороссиянин), ст.-сл. *прѣвратити(-сѧ)*, серб, *превратити,* например, *вјером, превртљань,* непостоянный, *превршача,* id., в выражении «вељача (февраль) превршача» (о погоде). В лит. то же значение обозначается тем же корнем, но с менее ясным предлогом *pa* (= по) *pavirst,* упасть, превратиться, с дополнением, как в рус. «во что»[7]. Другие подобные слова — от корней со значением бросать.

б) От *връг.* Пол. *przewierzgnąć się,* собственно перебрасаться, потом (-w со) превратиться, *przewierzgnienie chleba w ciało,* пресуществление. В серб. *проврћи се,* — *вргнем се,* собственно броситься вперед, но отмечено у Караджича только со значением оборотиться:

Искочи ми из руку дијете
Проврже се црнијем јастетом
И утече мени уз планину.
[50, т. 2, с. 7]

в) От *мет.* Влр. *переметчик,* зовется тот, что перебрасывается со стороны на сторону, «сумы переметные»; но мифического значения, как и в млр. *перевертень,* не видно. Серб. *прометнути се* и в собственном, и в переносном значении то же, что *проврћи се:* «Ах да ми се бувом прометнути!»

г) От *къид.* Млр. *перекинутись,* влр. *перекинуться:* «Перекинулася в сиву зозуленьку» [7, т. 6, с. 187]. Влр. *окинýться,* собственно броситься вокруг *(о — об),* потом обернуться назад, так как при этом тело описывает круг («окинýлся на свое житье-бытье» — оглянулся, обернувшись), обер-

[7] ...Kad aš užmigčiau bent valandėlę!
Bene pavirsčiau į gegužėlę,
Lėkčiau lankyti savo motušės.
[188, с. 240, 87]

Смысл этого места такой: если б мне хоть во сне, хоть мысленно оборотиться кукушкою, я полетела б навестить свою мать. Но за таким ближайшим значением может находиться более древнее: оборотиться чем во сне не значит только мысленно, но и на самом деле, подобно тому как серб. *вештица* именно во сне оборачивается разными существами. Дочери, которой горько на чужой стороне, хочется не мысленно только, а действительно навестить мать. Та, что складывала эту песню, могла еще верить в истину превращений.

нуться во что («колдун смогё окинуться и в кошку и в собаку»).

д) От *рют, рут* (из *ру)*. Пол. *przerzucić się, przekinać się,* перебежать с одной стороны на другую, стать переметчиком, а у Войцицкого — *w co,* оборотиться чем.

Если мои заключения верны, то слово *оборотень* значит собственно перевернувшийся через голову, так что тем путем, какой выбрал г. Афанасьев, нельзя доказать связи оборотня ни с покровением — вязаньем, ни с тучею.

О КУПАЛЬСКИХ ОГНЯХ И СРОДНЫХ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Значение, придаваемое народом купальским кострам, видно из следующего.

Около Пожеги* в Славонии, кто выше скачет через огонь, у того будет лучше урожай пшеницы и всего прочего и лен будет выше [158, с. 164]. В Белоруссии накануне Ивана, по заходе солнца, вбивают кол в землю, обкладывают его соломою и коноплями, а на самый верх кладут пук соломы, называемый *купало.* Потом зажигают этот костер и бегают вокруг него, бросая в него березовые сучья и приговаривая: «Коб мой лен так великий був, як етая фарастина!» [118, т. 5, с. 75—76]. Так и в Чехах скачут как можно выше через огонь, чтоб родились конопли [150, с. 187]. По Драве головни из ивановского костра и остатки факелов разносят и бросают по полям и огородам, чтоб насекомые не портили капустной рассады и посевов [158, с. 164]. Из этих и подобных свидетельств видно, что купальские огни имеют отношение к урожаю.

В разных местах по сей бок Днепра соблюдается следующий обычай. Под Ивана девки, срубивши дерево *чернóклен,* вбивают его в землю на игрище. Потом делают из соломы чучело (ляльку), одевают его по-женски в юбку, корсетку и проч., навешивают на него свои кресты и намиста и сажают под деревом. Кукла эта, как мне положительно известно, в Харьков. губ. называется *Мареною*** (скр. *mạранам* (ср. р.), смерть), между тем как, по словам Терещенка [118, т. 5, с. 79] и Маркевича [76, с. 10], *Мареною* называется черноклен, а кукла — *Купалом.* Не сомневаясь в верности этих последних известий, можно, однако, видеть в них позднейшее искаженье обряда. У Терещенки на следующей странице [118, т. 5, с. 80] говорится, что чучело, называемое Купалою, одевают как женщину, в очипок, ленты, намисто. Из этого следовало бы, что Ку-

пало есть женщина, чему противоречат некоторые известия.

В Харьков. губ. перед вечером девчата под чернокленом накрывают стол, наготовят яичниц и млинцов, хлопцы принесут водки, едят и пьют. Потом девчата поснимают все свое с Марены и несут ее топить *вместе с чернокленом*[1]. Это делается перед вечером, а костры зажигаются по заходе солнца. В других местах втыкают в землю черноклен, обвешанный венками и лентами, ставят возле него Купала (то есть куклу) и невдалеке разводят огонь [76, с. 10]. В третьих — чучело обкладывают кучей соломы с крапивой и зажигают. Через этот огонь скачут и поют:

Ходили дівочки коло Мареночки,
Коло моє водила Купала,
Гратиме сонечко на Ивана.
Та купався Иван, та в воду упав,
Купала під Ивана!
[118, т. 5, с. 80]

В Волчанском у. Харьковской губ., когда водят танок около Марены, сидящей под деревом, эту песню таким поют образом:

Ходили дівочки коло Мареночки,
Коло Володимеря Купала,
Играло сонечко на Ивана...[2]

---

[1] При этом поют:

Як пішла Ганна до броду по воду,
Ганно моя, панно моя!
Ягодо моя червоная!
Та стала Ганна на всхитки кладки,
Ганно моя и проч.
Кладка схитнулась, Ганна втонула.
Ганнина мати громаду збирала,
Громаду збирала, усім заказала:
«Не беріте, люде, у броду води,
Що й у броду вода, то Ганнина врода,
Не ловіте, люде, у Дунаі риби,
Що в Дунаі риба, то Ганнине тіло.
Не косіте, люде, по луках трави,
Що по луках трава, то Ганнина коса.
Не ломліте, люде, по лугах калини,
По лугах калина, то Ганнина краса*.

Отношение этой песни к топленью Марены совершенно не ясно. Можно сказать только, что попытка найти в Ганне царевну Анну, основанная на том, что в другой купальской песне упоминается о Володимере, не ведет ни к чему**.

[2] Тот же припев после каждого стиха в следующей песне·

Ишли дівочки в ліс по ягідочки
Коло Володимеря и проч

Этой песни нельзя понимать так, что танок ходит около Марены и около Купала, потому что «коло Володимеря» и проч. есть припев, не имеющий грамматической связи с первым стихом, точно так, как и в приведенной в выноске песне «Ишли дівочки». Самый припев можно понимать различно. «Коло Володимеря» может быть обозначением местности, где совершается обряд Купала; подобно этому в другой купальской песне припевают:

....В чистім полі роса пала,
На *улиці* — Купала на Йвана!

Во-вторых, так как в Украине основное русское твердое *р* может неорганически смягчаться*, то «Володимеря» (то есть Володимера) может быть не притяжательным, обозначающим местность, а эпитетом Купала. Купало может быть назван Володимиром, то есть володеющим миром, князем, подобно тому, как в заговоре, приводимом г. Максимовичем, месяц *(князь, księżyc)* назван Володимером.

Та припало дівкам та Дунай пливсти,
Та Дунай-море пливсти, річеньки брести.
Та всі дівочки в плахтах-шовківках,
Дівка Оленка (имя присутствующей здесь сироты) в плахті-чернітці.
Та всі дівочки Дунай перепливли.
Дунай перепливли, річки перебрели;
Дівка Оленка в Дунаі втонула.
Як прийшли слихи та до мачухи:
«Ой, не жаль мені дівки Оленки,
Ой, та жаль мені плахти-чернитки!»

Потом повторяется то же, но вместо 5-го стиха «Дівка Явдошка (у которой есть родная мать) в плахти шовкивці», а вместо 3-х последних стихов:

Як прийшли слихи та до матінки:
«Ой не жаль мені плахти-шовківки,
Ой та жаль мені дочки Явдошки!»**

Смысл песни тот, что лучше родная мать, чем мачеха; подобно этому в нескольких других купальских песнях: лучше отец, мать, чем свекор, свекровь и весь мужнин род.

Заметим выражение «Дунай-море». Общеизвестно, что слово *море* имело некогда более широкое значение, чем теперь, но не знаю, было ли кем указано, что и у нас сохранились следы такого значения: о ратных Игоря Святославича и братьи: «пошахуть (сказывали) Русь (то есть Руси) с 15 мужь утекши, а Ковуем мнѣе, а прочіи в *морѣ* истопоша» [48, с. 132], но моря там не было, а были речки. В этом, более широком смысле следует, кажется, понимать слово *море* и в некоторых местах «Слова о полку Игореве»***.

Очень недостаточны сведения о болгарском обряде, подобном выносу Марены: на *Еньовден** «делают куклу из разных старых платьев или из соломы, девушки и парни носят ее, *как покойника,* а другие идут за ними, что-то говорят и поют песни» [49, с. 234]. Может быть, эта кукла изображает мужчину, и в таком случае ср. похороны Ярилы [118, т. 5, с. 100 и след.] и смерть Кострубоньки — Костромы [192, т. I, с. 21—22; 105, с. 51].

Как бы то ни было, но народ связывает топленье или сожиганье Марены — Смерти и купальские костры. Зажиганье костров и прыганье через них имеет целью освобождение от враждебной силы болезни, смерти и связанных с последнею мифических существ. В Краине** малых детей, которые сами прыгать не могут, матери переносят через огонь для здоровья. На границе между Штириею и Каринтиею*** утром 24 июня собирают золу купальских костров и ею лечатся от всяких болезней. Около Пожеги говорят, что самые огни в ночь на 24 июня прогоняют разные болезни, особенно головную боль и моровую язву. Во время заразы одна женщина зажгла костер и в отчаянии бросилась в него. Ее спасли, и вместе с тем Куга, испугавшись горящего костра, ушла из села [158, с. 165—167]. У литовцев, чехов [150, с. 187] и великорусов [118, т. 5, с. 78] на Купала не только скачут через огонь (или его замены: кучи крапивы, шиповника); но и перегоняют через него скот. Это сближает купальские костры с нем. «Notfeuer» во время падежа [146, с. 570 и след.] и сожиганьем *коровьей смерти* у великорусов [118, т. 6, с. 42] — личности, тождественной с Мареною или Мароюю, которую сожигают или топят в начале весны [118, т. 5, с. 8—9, 10] или на Купала.

У хорватов и сербов вештицы боятся остатков купальских огней, и потому, чтобы преградить им вход в село, люди втыкают огарки ивановских факелов в плетни [158, с. 164]. В Малороссии на Купала раскладывают по окнам, порогам и стойлам крапиву (замену огня) и папоротник, чтоб ведьмы и вовкулаки не ходили по хатам и скотным дворам [118, т. 5, с. 87].

Давно уже предполагают, что купальские и другие им подобные огни имеют силу давать урожай и прогонять смерть не сами по себе, а потому, что изображают солнце. Исследования Куна, почти целиком применимые и к славянской мифологии, дают прочные основания этому предположению.

Для восстановления древней формы мифа, лежащего в основании купальских обрядов и поверий, обратим внимание на следующее.

Во-первых, все солнечные праздники (по русскому поверью, Рождество, Богоявление, Благовещение, Светлое Воскресение, Иваново Рождение [39, с. 1003]) ознаменованы *игрою Солнца**. У болгар на *Еньовден* солнце *пляшет, кружится,* вертит двумя саблями, которые держит в руках [49, с. 234], у великорусов на Иванов день солнце, проезжая по небу в колеснице, *пляшет* и рассыпает по небу искры, что, впрочем, можно заметить только при его восходе [118, т. 5, с. 75]. В Силезии солнце *играет* в день Sobótek. Девушки пекут к этому дню пирожки, называемые *słończęta,* выходят с ними на заре в поле и, положивши их на чистый белый платок, пляшут вокруг и приговаривают: «Graj słońce, graj, tutaj są twoje słończęta». Потом, встретя солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех близких своих [112, с. 40][3]. В Тульской губ. накануне Петрова дня «поселяне всех возрастов собираются на пригорки, раскладывают огонь и в ожидании солнца проводят ночь в играх и песнях». При восходе солнца все начинают испускать радостные крики. «Старики наблюдают, как солнце *играет* по небу: оно то покажется, то спрячется, то взойдет вверх, то опустится вниз, то заблещет разными цветами: голубым, розовым и белым, то засияет ясно» [104, т. 2, кн. 7, с. 41—42]. Едва появится солнце, его приветствуют хором:

Ой ладо, ладо!** и проч.
[118, т. 6, с. 48]

Одна малорусская купальская или петровочная песня начинается так: «Из-за гори Сонечно йде й грає», на Светлое Воскресенье *играет* солнце, и это обнаруживается через сотрясение его лучей. Многие, чтоб видеть, как оно играет, влезают на самые высокие здания [118, т. 6, с. 103]. Точно так солнце играет, то есть вертится, катается по небу, раскидывает лучи и собирает их вновь, и на Благовещенье [118, т. 6, с. 23]. Во всех этих описаниях *играть* значит: 1) плясать, кружиться, 2) ярко светить, как

---

[3]Другое значение придается особенным движениям солнца на Иванов день у сербов и хорватов: «Приповиједају да је Ивањ дан тако велики светац, да на њега сунце на небу трипут *од страха* стане» [53; 158, с. 167].

и в следующей сербской песне, в коей *играјући* противополагается слову *потмоло* (пасмурно):

Синоћ сунце играјући зађе,
А јутроске потмоло изађе.
Што по синоћ играјући зађе,
Оно Јово мајци с војске дође,
А што јутрос потмоло изађе,
Оно Јово мајци разбољео.
[50, т. I, с. 486]

Основное *а, ја* ослабляется в *и**: скр. *агра-м,* верхушка, конец, острие = во всем кроме рода слав. *игла;* ст.-сл. *изокъ,* кузнечик (потом — месяц июнь) ср. с скр. *аджа-с, аджâ,* козел, коза, откуда уменьшительное *аджакâ,* маленькая коза (корень *адж-ати* = agere, идти, гнать); местоимение *инъ* по корню = скр. *анја;* ст.-сл., серб. *имела* (омела) = скр. *а-малâ,* то есть без пятен, белая (ср. viscum *album).* Слав. *истъ, истовъ,* истина (то что *есть) —* корень *ас;* по аналогии с чеш. *obydlí,* жилье, и *буда* (корень *бhу,* быть), к тому же *ист* от *ас* можно отнести и слово *ист-ъба, ист-ьба,* которое Миклошич считает заимствованным с нем. *stupa, stoba (stube),* а другие, совершенно неправильно ссылаясь на уменьшительное *истобка, истопка,* производят от *топить;* слав. *им-ж,* лит. *imu,* корень *јам; икра,* лит. *ikrai, -û* (м. р., мн. ч.), то же, *jeknos, -û* (ж. р., мн. ч.), печень = скр. *јакр̥т* (в другой форме *јакан)* = *jecur; сивый* = скр. *çјâва,* fuscus. Согласно с этими примерами слово *иг-ра* предполагает корень *јаг,* который находим в скр. в форме *јадж (јаджати,* пр. вр., сов. в. *и-јâджа* с *и* из *ја,* как и в некоторых других формах) со значением: приносить жертву, жертвою чтить богов. Отсюда легко могло образоваться значение петь (влр. «играть песню») и плясать (первоначально об обрядных песнях и плясках). Значение блистать могло появиться только от применения слова *играть* к пляске солнца**.

Солнце пляшет, именно вертясь как жернов или колесо: в Страстную пятницу восходящее солнце «jako běhoun mlynařský (svrchní kámen) kolem sebe točí» [155, № 3, с. 332].

V poledne, s poledne slunecko kolem jde.
[213, с. 444]
Jož to slonyčko kolem jde,
Jož se nám blíží poledně.
[213, с. 557]
Сонце колесом у гору идзець.
[118, т. 2, с. 470]

Как у других индоевропейских племен, так и у славян солнце не только сравнивалось с колесом, но и действительно представлялось им ***. Ср. скр. *çӯрјасја чакрам,* греч.

ἡλίου κύκλος, сканд. *fagrahvél* (прекрасное, светлое колесо), *sunnuhvél* (колесо солнца) с малорусским названием солнца *кроковым колесом* (то есть цвету оранжевого, «жовтогарячаго» цветка крокоса, довольно обыкновенного в малорусских садах, или цвету шафрана):

Крокове колесо
Вище тину стояло,
Много дива видало.
Чи бачило, колесо,
Куди нелюб поїхав?* и проч.

Отсюда понятно, почему в разных местах Германии ивановские костры, по предположению изображающие солнце, заменяются сожиганьем *колеса,* обвитого соломою. Колесо это местами втыкается на шест и так сожигается, местами зажженное скатывается с горы (так и у хорутан [150, с. 186]) или подбрасывается вверх. По этому колесу, как по изображению солнца, гадают об урожае: в Лотарингии, если зажженное колесо не потухло на середине горы и горя́ скатилось в реку, то это служит предвестием хорошего сбора винограда [146, с. 586].

Во-вторых, в [Старой] Ладоге огонь для купальского костра *(живой огонь, лесной огонь, царь-огонь, лекарственный)* добывался или теперь добывается посредством трения [104, т. 2, кн. 7, с. 39]. Хотя известия о таком добывании ивановского огня довольно редки сравнительно с такими же известиями об огнях во время мора и падежа ([39, с. 1055; 146] см. *Notfeuer),* но можно считать несомненным, что не иначе добывались все огни, имеющие отношение к солнцу. Самый способ трения определяется сербским названием живого огня: *извити огањ,* то есть, как кажется, добытый посредством витья, крученья, а не простым трением одного куска дерева о другой. Так как солнце есть колесо, то немецкие свидетельства, что живой огонь (Notfeuer) получали, *вертя колесо вокруг оси* [146, с. 571], не оставляют сомнения в том, что этот огонь, подобно всем праздничным, особенно купальскому, изображал, как зажигается небесное колесо, солнце. Этим объясняется происхождение поверья о том, что солнце пляшет, то есть кружится подобно колесу или жернову.

Из вышеприведенных известий о том, что солнце вертится колесом именно при самом восходе, можно заключить: во-первых, что по первоначальному представлению солнце вновь зажигалось каждое утро и что только впоследствии это воспламенение и пляска солнца были при-

урочены к известным дням в году; во-вторых, что солнце каждый день потухало при закате. Кроме этого есть основания думать, что и у славян, как у индийцев, солнце гасло и днем, когда скрывалось за темною, бурною тучею; оно вновь зажигалось огнем молнии. Купальский костер, изображающий солнце, имеет в то же время отношение к грозе. Как по правилу similia similibus curantur держат в доме громовую стрелу (чертов палец) для предохранения себя от громового удара [155, № 2, с. 182], как с тою же целью во время грозы зажигают *громницу,* страстную или богоявленскую свечу, изображающую огонь молнии ([124, т. 1, вып. 2, с. 22]. Пол. *gromnica,* чеш. *hromnice,* свеча, освященная 2 февраля [150]), так в Чехах во время грозы жгут частицы купальских венков, головни и уголья из купальского костра выносят на засеянные поля, на луга и в сады и втыкают под крыши строений, чтоб гром не повредил урожаю и не ударил в жилье [212, т. 2, с. 325]. Как громницею в Малороссии выжигают в Чистый четверг кресты на воротах и дверях, чтоб удалить дьявольскую силу, враждебную людям и громовому божеству [118, т. 6, с. 99], так и остатками купальских факелов и костров прогоняют вештиц, ведьм, вовкулак.

Объяснение такой связи костра (то есть солнечного колеса) и грозы служит следующее. У индийцев Индра во время битвы с демоном *тучи* (то есть во время грозы) сталкивает солнечное колесо в облачную гору. Хотя в Ригведе нет прямых свидетельств того, что при этом солнечное колесо гаснет, но это само собою разумеется, потому что гора, в которой исчезает солнце, содержит в себе воду. Затем Индра, убивши демона при помощи Кутсы (другая форма самого Индры, то есть громовой стрелы), возвратил смертным небесное светило, то есть, по всей вероятности, зажигал его вновь. Это происходило таким образом. Индра или Кутса вертел кусок (скр. *прамантhа,* тот кусок дерева, которым вертят другой для получения огня) в ступице солнечного колеса. Сначала все усилия напрасны: загорается только *прамантhа* и вылетает из ступицы (это и есть перун); но, наконец, воспламеняется и само колесо, и буря проходит. Явственный след связи громовой стрелы (вернее в этом случае — громового ствола или клина) и солнечного колеса виден в том, что Агни, снаряжая Вишну (в Ведах это, несомненно, солнечное божество) в бой, дарит ему *ваджранâбhанъ чакрам,* то есть колесо, в ступице которого — перун, колесо, от обращения

коего вылетает из ступицы громовая стрела [165, с. 65—66, 68].

Итак, из всего сказанного видно, что человек, объясняя отдаленное близким, неизвестное известным, считал солнце за горящее колесо, зажженное таким же самым образом, каким зажигается оно на земле. Такое объяснение принадлежит относительно позднему времени. Оно доказывает, что арийцы до разделения на племена обладали запасом механических сведений, достаточным для того, чтобы сделать колесо, что им был известен воз, хотя бы и самой грубой формы, что, стало быть, были у них и животные, тянущие воз. Все это, впрочем, известно из других источников. Притом зажиганье небесного колеса предполагает уже человекообразное существо, вертящее колесо или праманту в колесе; но антропоморфизм есть, как известно, явление позднейшее. Как же объяснялся небесный огонь тогда, когда не было известно колесо и когда мысль еще не дозрела до создания человекообразных божеств?

Кун думает, что первоначальный способ добывания огня был указан самою природою. Предком арийских племен совершалось это откровение в девственных лесах. Человек видел, как ветер, качая деревья, обвитые ползучими и чужеядными растениями, тер твердый сук об высохшую лиану, как от трения рождался огонь, и стал рабски подражать этому. Следы такого подражания сохранялись весьма долго. Между тем как в позднейшее время, например у славян, для добывания огня считались пригодными два куска любого мягкого дерева, например липы ([53] *живи огањ, извити огањ*),— у индийцев, греков и римлян один из этих кусков делался непременно или преимущественно из ползучего или чужеядного растения: у индийцев из *açваттhа çамигарбhа,* то есть из священной смоковницы (ficus religiosa), выросшей на *çами* (acacia suma); у греков — из ползучего или чужеядного растения ἀθραγένη, что, по догадке Куна, значит: рождающая огонь (зенд. *âтар,* огонь); у римлян, по словам Плиния, «nihil edera praestantius, quae teritur... probatur et vitis silvestris... ederae modo arborem scandens»[a]. Климатическое различие стран, заселенных этими племенами, заставило употреблять различные растения; но общее сходство при этом сохранилось.

[a] Ничто не превосходит плюща, которым трут... хвалят и лесную лозу... поднимающуюся по дереву наподобие плюща (Пер. с лат.— *Примеч сост.).*

Самый способ трения мог быть указан природою. У индийцев, греков и германцев твердый кусок дерева (греч. τρύπανον), подобно бураву, вертелся в другом. Судя по этому и при рождении лесного огня, вероятно, был замечен именно тот случай, когда сук одного дерева попадал в отверстие другого. Позднейший способ добывания огня посредством колеса сохраняет то общее с более древним, что как в первом ось вертится в маточине или, наоборот, колесо вращается вокруг оси, так во втором бурав (τρύπανον) вертится в нижнем куске дерева (ἐσχαρα).

По верованию восточных и западных азиатских арийцев и германцев, на небе тоже есть дерево*. Первоначально это есть представление облаков, расположенных подобно ветвям огромного дерева. Без сомнения, и у славян было дерево, соответствующее священному ясеню германцев (сканд. Yggdrasill), коего ветви превышали небо, коренья спускались к жилищам Гримтурсов, смерти (Hel) и людей. Для нас важны три черты германского мифа: на вершине священного ясеня сидит орел, роса, падающая с его ветвей, питает пчел, змеи подъедают его коренья. Последнюю черту ср. с упоминаемым в слав. сказках деревом, которое перестает приносить золотые, дающие молодость плоды, потому что змей или червь гложет его коренья; первые две находим в следующих колядках.

Хозяину. Стоіт соснойка серед дворойка**,
Ей в тій соснойці троякий хосен[4]:
Ей от кореня — жовти лишойки[5],
А в середині — яри пчілойкі,
А під вершейком сиви соколи.
Поносуются[6] жовти лишейки,
Же іх доходят панскі хортойки.
Поносуются яри пчілойки,
Же их доходят буйни ручейки.
Поносуются сиви соколи,
Же іх доходят дуйни вітрове,
Дуйни вітрове, дрібни дожджове.
[34, ч. 2, с. 3]

Хозяйке: Ой там за двором, за чистоколом***
Стоіт мі стоіт зелений *явір,*
А в тим яворі три користоньки:
Єдна мі користь в верху гніздонько,

[4] Польза, корысть.
[5] Лисицы.
[6] Гордятся. Ср. серб. *поносити се* с тем же значением.

В верху гніздонько. сив соколонько;
Друга мі користь а в середині,
А в середині, в борти пчолоньки;
Третя мі користь у коріненька,
У коріненька чорниі бобри.
Сив соколонько — пану на славу,
Ярі пчолоньки — Богу на хвалу,
Чорниі бобри-та на шубоньку,
Та на шубоньку господиноньці.
[Там же, с. 51—52]

Здесь прославляется богатство и величие хозяев, изображенное тем, что все, что есть на всемирном дереве и у его кореньев, все служит им на пользу и гордится этим. По скандинавскому сказанью, под всемирным деревом пасется коза и несколько оленей; о лисицах и бобрах в нем не упоминается. В следующей колядке дерево, очевидно, то самое, о котором говорят две первые, названо *райским:*

Ой долів, долів, долів луженьки*,
Идут долів ними бистрі річеньки.
Ой плине ж, плине райскоє древце,
Райскоє древце з трома вершечки:
В однім вершечку — сив соколонько,
В другім вершечку — сива кунонька,
В третім вершечку — сив ластовлята.
Ой не є ж тото сив соколонько,
Але є ж тото господаренько;
Ой не є ж тото сива кунонька,
Але є ж тото ба й газдиненька;
Ой не є ж тото сив ластовлята,
Але є ж тото єі дитята.
[Там же, с. 30—31]

Не ясно, почему это дерево представляется плывущим. Замечательно, что и свадебное «деревце» называется *раем;* когда «обирают деревце» (укр. «вільце вьють»), поют:

Колесом, колесом в гору солнце йде;
В нашій (род. п.) Маруні *рай* ся въє.
«Марусенько, дівонько!
Хто ж тобі той рай дав?»
«Дав мені Біг и батенько мій».
[Там же, с. 102]

Предположивши, что первое значение слова *рай* есть дерево, можно отнести это слово к скр. корню *ар,* со значением возвышаться, стремиться вверх[7]. Значение paradisus

[7] Хотя этот корень легко мог принять форму *ир,* однако, может быть, другое, несомненно языческое, название *рая, ирьи* («и сему ся подивуемы, како птица небесныя изъ ирья идуть» [68, с. 101]), млр. *вирій,* род. п.

могло, конечно, войти в язык вместе с переводом священного писания, но может быть, и до христианства слово *рай,* в частности, обозначало небесное дерево*.

Во 2-й из приведенных колядок небесное дерево названо явором. С этим ср. польскую колядку:

Na śród dworu jawor stoi,
Na jaworze złota rzęsa.
Przylecieli rajskie ptaszęta
I obtrzęsli złote rzęsy,

а величаемая девица собрала это золото [191, с. 5]. По следующему поверью, явор оказывается священным деревом, имеющим какое-то отношение к солнечному празднику, дню Петра и Павла: «На Буковине видали, что черт, одетый по-немецки, рубил явор в день Св. Петра и Павла. Каждый, кто после него решался рубить то же дерево, непременно калечился и оставлял работу. В горах есть много так намеченных яворов, и горцы боятся их рубить, особенно в первые дни после Петра и Павла» [201, с. 114] Итак, на небе тоже есть дерево. От трения его ветвей и сучьев происходит небесный огонь. Молния, падающая на землю, есть зажженная ветка этого дерева. Возможно, что таким же образом объяснялся и солнечный огонь, но на это Кун не находит прямых указаний.

Когда небесные явления объяснены земными, то может начаться обратный первому процесс объяснения земных явлений как более слабых, менее поражающих человека — небесными как более сильными. Оттого, что человеку много раз случалось самому добывать огонь из дерева, появление огня не потеряло своей таинственности. Огонь заключен в дереве до своего появления[8]. Откуда же он взялся там? Ответом на этот вопрос служило верование, что известные растения суть воплощения небесного огня, который представлялся последнею причиною земного. Мысль, не привычная к напряжениям, устает,

---

вирья, относится, может быть, и не к нему, а если и к нему, то не непосредственно. Можно, например, независимо от окончания, сблизить это слово с скр. *ирâ,* жидкость, питье, вода, причем *ирей* значил бы: небесная вода, потом небо вообще. Со стороны значения такое сближение не лишено вероятности, между прочим, потому, что по влр. песням птичье царство *(ирей) — на море,* то есть на небе, в *вирье***.

[8] Так и в кремне. По выражению загадки — огонь «спит» в камне*** [39, с. 1065].

дошедши до такого объяснения, и не спрашивает далее: откуда взялся огонь в самом небесном дереве?

Рядом с вышеупомянутым объяснением молнии существует и другое. Молния падает быстро. Из живых существ человеку известно только одно, способное к такой быстроте, именно птица, особенно орел, сокол. Поэтому молния есть орел или сокол. Такое представление соединяется с предыдущим: сокол гнездится на небесном дереве и, когда оно загорится, уносит горящую ветку на землю. Эти представления сплетаются с третьим: гроза есть борьба силы благотворной и [силы] враждебной. Когда сокол сносит на землю огонь[9], то враждебное существо стрелою отбивает у него коготь или вышибает перо из крыла. Человеку известны растения, своим существованием обязанные птице, то есть выросшие из занесенного ею зерна. Частью те же растения, частью другие формою листьев напоминают перо или крыло, цветом сока или яркими красками цветов — кровь, пущенную раненою птицею, шипами — коготь хищной птицы. Все вместе взятое заставляло думать, что известные растения произошли из небесного огня, объявшего ветку небесного дерева, и из пера, крыла, крови, когтя птицы, принесшей этот огонь на землю. Так, по индийскому верованию, дерево *парṇа* (собственно лист и крыло) родилось из сокольего крыла или пера, упавшего на землю и ставшего листом. Цветы и сок этого растения красны, потому что красно мясо [165, с. 192]. Так, растения, из коих добывался огонь, *Çами* (acacia suma — дерево с *перистыми* листьями) и выросшее на нем *açвammha* (ficus religiosa) произошли: первое, служащее как бы сосудом второму,— из сосуда, в коем *гандhарвы* принесли на землю небесный огонь, а второе — из самого этого огня [165, с. 193]. Более подробные подтверждения вышеизложенных положений можно найти у Куна. Я приведу только доказательства того, что явственные следы мифов и связи известных растений с небесным огнем остались и у славян.

ОМЕЛА, пол. *jemioła,* чеш. *jmelí, jmel,* серб. *имела, мела,* viscum *album* (= скр. *а-мала,* без пятен, чистый, светлый*). «На којој би се лијесци нашла мела, под оном лијеском има гуја с драгим каменом на глави, или још Бог зна какво друго благо поред ње. Тако приповиједају: јер се мела ријетко налази на лијесци» ([53] *мела).* Есть подобное немецкое поверье: под лещиною, на которой растет омела

[9] И небесный напиток, о котором теперь говорить не будем.

(asarum europaeum), лежит белая змея, стерегущая клад. Змею эту, полагает Кун, можно сблизить со змеем, лежащим под одним из корней всемирного ясеня [165, с. 228]. В таком случае орешник с выросшею на нем омелою будет изображением всемирного дерева, которое, следует думать, представлялось обвитым чужеядными растениями. Сверх того, клад под лещиною с омелою указывает на то, что оба растения были воплощением небесного огня, громовой стрелы. Клад, как известно, есть огонь, потому что горит пламенем белым, красным, желтым, смотря по металлу. По польскому рассказу, каждая попытка одной пани взять горсть золота из клада ведет за собой пожар в одном из ее сел [201, с. 69]. Клад есть именно небесный огонь. Как клады появляются на поверхности земли только в известные сроки, например, раз в семь лет, так и громовая стрела *(strzała piorunowa, kulička hromová)*, убивши черта, уходит в землю и остается там три года (рус.) или семь лет (пол., чеш.). Ее можно найти только тогда, когда она выйдет на поверхность земли по истечении этого времени [123, с. 161—162; 155, № 2, с. 182; 143, с. 151]. Сама по себе омела есть воплощение громовой стрелы, по крайней мере по германским поверьям. В Швейцарии омела называется *donner*-besen. В Швеции ее держат по домам как предохранительное средство от всяких бед, особенно от пожара, как в Чехах — громовую стрелу. У разных германских племен и у древних римлян омеле приписывались и приписываются целебные свойства, подобно тому как у славян — громовой стреле, воде, которою она обмыта, дождю, выпавшему при громе или в праздник громового божества (на Ильин день) [123, с. 162; 155, № 3, с. 332; 104, т. 2, кн. 7, с. 45; 118, т. 5, с. 14]. Что германцы приписывали омеле и разрушительную силу громовой стрелы, видно из мифа о смерти Бальдера от ветки омелы [165, с. 231 и след.].

ЛЕЩИНА (орешник. См. [165] *Hasel* и *Wünschelruthe)*. Чеш. поверье: в первое воскресенье по рождении месяца *(o novou neděli)*, до восхода солнца, во имя Отца и Сына и Святого Духа с трех раз отрезать новым ножом ветку лещины *(bíle lísky)*, причем браться за нее рукою, обернутою белым платком. Если такую ветку окрестить, давши ей имя первого из трех царей (волхвов) Каспара, то она служит для копания золота; другая, с именем Бальтазара,— для серебра; третья, с именем Мелихара,— для отыскиванья скрытых водяных источников [155, № 4, с. 533]. Волшебная ветка указывает на клад, наклоняясь в ту сто-

рону, где он лежит [158, с. 125]. (Илич знал в Пожеге искателя кладов, у коего были две такие ветки.) Объясняется это следующим. У германских племен волшебная ветка (Wünschelruthe) делается из растений, в коих воплотился небесный огонь: из рябины, выросшей на другом дереве из занесенного птицею зерна, из омелы, терновника, орешника. Она не только указывает на клады и исполняет все желания обладателя, но, что особенно важно, подобно разрыв-траве (см. ниже), ломает двери и запоры, разрывает скалы, в коих скрыт клад. Последний признак отождествляет ее с громовою стрелою. Из индоевропейского представления тучи — горою и скалою, а солнечного света — золотом возникло верование, что ветка как воплощение и замена Перуна, рассекающего тучу, ломает скалы и отрывает сокровища. Из другого представления тучи — колодцем или источником произошло поверье, что волшебная ветка, как Перун, освобождающий заключенные небесные воды, показывает скрытые источники. По немецкому поверью, орешник (Hasel) прогоняет змей, потому что туча, с коею борется громовое божество, есть змей, а земные мелкие змеи произошли от великого небесного. С этим сродно то, что у хорватов — в среду, четверг и пятницу на страстной неделе дети ходят к вечерне с ветками лещины «Ируда туђи» или «коризму ћерати», то есть прогонять пост [158, с. 121]. Баба коризма (Quadragesima) есть существо, тождественное с мареною и враждебное грому, подобно змею. Как все замены Перуна, ветка орешника (по немецкому поверью) предохраняет от громового удара. В малорусском рассказе ([201, с. 118]. Ср. [66, т. 2, с. 40]) ветка лещины является в руках знахаря символом его власти над градом, град заменил здесь грозу [165, с. 215], на что указывает как то, что лещина первоначально имеет отношение к небесному огню, а не к граду, так и то, что в упомянутом рассказе знахарь упрекает всадника на сером коне — представление грозного божества, посылающего град: «Почему ты не пришел ко мне в гости на Купала?» Конечно, он не стал бы приглашать к себе в гости *града,* но посещение людей огнем (Агни, Индра) — черта очень обыкновенная. Крещенье волшебной ветки в чеш. поверье свидетельствует, что и у славян, как у германцев, божеству, воплощенному в ней, приписывалась человекообразная форма. Так, в Ведах тождественные с волшебною веткой по происхождению куски дерева, из коих добывался огонь, представляются мужем и женой, от совокупления коих рождается огонь.

Основания сближения лещины с небесным огнем заключаются не только в том, что на ней растет омела, но и в ее плодах, орехах, напоминающих громовой камень (чеш. *hromovou kuličku)* и в слав., герм. поверьях, имеющих явственное отношение к грому.

ДУБ считался воплощением Перуна и у греков, римлян, германцев употреблялся для добывания огня по тем же причинам: и на нем растет омела; желуди напоминают громовой камень и поверьями приводятся в связь с громом; сверх того, мог приниматься в соображение и красный цвет дубовой коры [165, с. 47]. Славянских свидетельств об отношении дуба к грому мало. По Сахарову, в Тульской губ. на Ильин день искали старых дубов, при которых вытекали бы ключи. С таких дубов сдирали кору, вымачивали ее в ключевой воде, потом привешивали себе на ла́донки, в предохранение от зубной боли [104, т. 2, кн. 7, с. 45]. Возможно, что серб. *грм,* род дуба и кустарник, одного происхождения с *гром.* Миклошич сближает ст.-сл. *грьмъ,* куст, с лит. *krūmas,* куст, кустарник, заросль; но это последнее слово = пол. *krzew,* чеш. *křov* (где *в* вместо *м,* как в *червь* = лит. *kirmis),* которых нельзя отделить от пол. *kierz,* куст, рус. *корь,* корень; между тем, согласные звуки слова *гром* остаются неизменными и в лит. *grumèti, grumenti,* греметь. Вероятно, что серб. *грм* и лит. *krūmas* не имеют ничего общего. По великорусской загадке, всемирное дерево есть именно дуб, а на нем солнце сидит птицею: «Стоит дуб-стародуб, на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница, никто ее не поймает: ни царь, ни царица, ни красна девица» [39, с. 1060].

ПАПОРОТЬ (см. [165] *Farnkraut, Farnsamen).* Наиболее близко к основной форме слав. слова — литов. *papartis* (м. р.), с тем же значением; слово *папороть* заключает в себе удвоение того же корня, от которого *перо,* и значит собственно перо, крыло, судя по влр. обл. *папороток,* птичье крыло. То же основное значение в словац. *peráčina,* папороть, мадьяр. (заимствованное от славян) *perje,* id., нем. *Farn,* id. (= скр. *парṇа,* перо, крыло и название вышеупомянутого дерева), греч. πτέρυς, id. (по Куну, это старинная женская форма при πτερόν, крыло). «По очень распространенному поверью,— говорит Кун,— в горизонтальном разрезе стебля одной из пород папоротника (pteris aquilina, Adlerfarnkraut) видна фигура орла. Это и на самом деле не лишено некоторого основания. Вид всего этого растения о двух больших перистых листах должен был напоминать птицу, тем более что ростки этого расте-

ния, только что вышедшие из земли, покрыты пухом, подобно недавно вылупившимся птенцам». Таковы реальные основания верования, что папороть есть воплощение птицы, принесшей огонь, а тем самым и самого небесного огня, верованья, которым объясняются все мифические свойства папороти.

В некоторых, так сказать, огненных или громовых растениях цветок цветом напоминал огонь; того же ожидали и от папороти. Человек не мог помириться с мыслью, что это растение не цветет, подобно тому, как он, под влиянием предвзятой мысли, не верил тому, что у змеи нет ног. У змеи, думал он, есть ноги, но она их прячет[10]; у папороти есть роскошный цветок, но трудно его увидеть. Так следует понимать млр. «папороть цвіте без усякого цвіту» и др. подобные выражения песен и загадок. Папороть цветет в полночь под Иванов день. Из широколистого папоротника подымается светлая цветочная почка; она движется и прыгает, как по нем. поверью желтый цвет разрыв-травы, растущий между папоротником и цветущий в ту же ночь [165, с. 218]. Иные слышат при этом щебетанье, что объясняется родством папороти с птицею. В полночь почка с треском разрывается и распускается огненный цветок; невыносимый блеск его освещает все далеко вокруг [118, т. 5, с. 88—89]. По Войцицкому, цветение папороти сопровождается землетрясением, громовыми ударами, ослепительными молниями. Все это, равно как и треск, с которым распускается цветок папороти, объясняется тождеством папороти с Перуном. В силу этого тождества папороть предохраняет от громового удара [165, с. 222], подобно тому, как по чеш. поверью растения *netřesk = hromotřes* (без *k* на конце) (Hauslaub) и *hromové kořeni* [155, № 4, с. 547]. Наоборот, это тождество может давать растению силу наводить грозу. На лугах есть такие растения, что если скосить их, то неминуемо следует дождь и буря [219, т. 2, с. 217].

[10] Серб. «Крије као гуја ноге». «Приповиједа се, да гуја има ноге, које само онда покаже, кад се у процијену (forceps liguens, расколотая на конце палка) припече к ватри; али ко их год види, онај мора одмах умријети» [52, с. 161] Замечательно сходство начала серб. сказки «Немушти језик» с следующим приключением Нала*: он находит царя змей, по имени *Карко̂ така-с* (ср. это имя с скр. *каркаṭа*, рак, и замену змея раком в сказках [96, с. 207—209]), окруженного огнем. Змей этот, вследствие проклятия пустынника Нарады *(На̂рада-с)*, лишен употребления *ног* и принужден оставаться в огне, пока не выручит его Нал. Нал выносит его из огня, и змей отслуживает ему за это.

Нечистая сила в разных видах и разными голосами старается испугать смельчака, добывающего цветок папороти. Если он испугается, цветок для него потерян. Черти здесь заменяют врагов громового божества — змеев. В одной сказке черт говорит: я напустил семьдесят чертенят на царскую дочь. Они сосут у нее груди. А вылечит ее тот, кто сорвет жар-цвет (= цвет папороти). Это такой цвет, что, когда цветет, море колыхается и ночь бывает яснее дня. *Черти его боятся** [7, т. 5, с. 55—56]. Сосанье грудей приписывается змеям, а обладатель *жар-цвета,* обыкновенного и у германцев представления громовой стрелы, есть громовое божество. О свойстве папороти прогонять земных змей см. [165, с. 220]. На то же свойство указывают два русских названия растений: *зверобой* (имя это носят многие растения, между прочим, из более известных — желтоголовник), млр. *горицвіт* (кажется, caltha palustris), коровяк или царский скипетр, царская свеча (verbascum thapsus), и особенно купальское растение hypericum perforatum (пол. *świętojańskie ziele,* собираемое в полдень на Ивана Купала, нем. *Johanniskraut).* Оно напоминает огонь не только желтыми цветами (как и два первые растения), но и темно-оранжевым цветом сока цветочных лепестков, от которых растение это получило название чеш. *krevníček* (flores hyperici), млр. *заяча крівця* (почему *заяча?). Зверобой* значит бьющий волка, а волк (зверь по преимуществу) в мифическом отношении есть синоним змея. *Чертополох* (пугающий чертей) отнесен к тому же разряду растений, вероятно, за широкие листья (как инд. *парṇа)* и за красные цветы. Сила его такова, что человек спасается от преследования чертей, ставши на месте, поросшем чертополохом и бросая в чертей шишками этого растения. По другому поверью, вилочками пришпиливают чертополох к земле, говоря: если сгонишь червей с моей скотины, то отпущу тебя [118, т 5, с. 93]. Черви — тоже враждебная сила, так как болезни вообще сродни темным силам и так как можно предположить, что большинство купальских растений имеют одно и то же мифическое значение, то понятно, почему зельям, собранным на Купала, приписываются целебные свойства.

Цвет папоротника показывает своему обладателю, как цветут в земле клады. После сказанного выше о волшебной ветке это не потребует объяснения. Прибавлю еще чешское поверье: кто достанет цветок мочерака (květ byliny močeraka), который цветет синим цветком раз в семь лет (как громовая стрела и клад выходит на поверхность

земли через семь лет), тот может превращать простые металлы в золото [155, № 3, с. 331]. Вероятно, такова же чудесная сила мифической золотой метлицы (zlatá metlice), которая вырастает раз в году, но неизвестно, когда именно, на многих горах, например, у Доможлиц, у Пльзни, и вскоре потом исчезает [Там же, с. 328].

Цвету папоротника приписываются свойства разрыв-травы [118, т. 5, с. 88]. По немецкому поверью, эта последняя (Srpingwurzel, Johanniswurzel) есть не что иное, как корень папоротника (filix mas). Тождественность папоротника и разрыв-травы видна, между прочим, из великорусского поверья, что разрыв-трава достается только тому, у кого уже есть цвет папоротника и корень плакуна [104, т. 1, кн. 2, с. 43—44]. Разрыв-трава разрывает запоры, почему ее ищут воры и искатели кладов. Коса, напавши на нее, ломается [118, т. 5, с. 92]; если лошадь в железных путах набредет на нее, то пута отпадут [123, с. 274], то же говорят у сербов о траве *расковник*. Один земунский купец* надел на бабу железные пута (вероятно, предполагая, что она знахарка) и пустил ее по полю: где отпадут пута, там расковник [53]. По поверью, очень распространенному в Западной Европе, у дятла, одной из птиц, поджигающих дома, то есть сносящих с неба огонь, есть камень, имеющий свойства разрыв-травы [165, с. 219]. По чешскому поверью *Sojka* (кедровка, серо-красноватые перья на теле и голубые на крыльях), увидевши человека, кричит и ведет его к своему гнезду, где у нее есть камешек (sojčí kamínek), при помощи коего можно находить скрытые в земле клады. Иначе: кто найдет гнездо сойки с яйцами или птенцами, тому следует молча обвязать это гнездо новым белым платком, так, чтоб оба узла приходились против отверстия. Сойка, прилетевши, выпустит изо рта свой камень, чтоб развязать узлы [212, т. 1, с. 111—112]. Следовало бы ожидать, что камень (то есть громовой, приносимый птицею и тождественный по значению с разрыв-травою) своим прикосновением разрывает узлы.

Названия разрыв-травы *скакун* и *прыгун* [123, с. 273, 274] объясняются немецким поверьем, что огненный цветок разрыв-травы, расцветающий в ночь на Купала, не стоит на месте, а прыгает.

Другая трава, необходимая для обладания разрыв-травою,— *плакун.* Корень ее копают утреннею зарею на Иванов день, *без железа* (то же у германцев об омеле и рябине); он прогоняет нечистую силу, как и папороть, и т. п.

По названию, происходящему от того, что он *плачет* и воет (когда его вырывают из земли, как мандрагора ([146, с. 1053 и след.; 165] *Mandragora,* или в другое время?), плакун тождествен с растением, называемым *ревенька.* Оно растет подле воды и в воде, вышиною от полу- до трех четвертей аршина, цветет красновато; *стонет* и *ревет* по ночам*. Кто хочет хорошо плавать и никогда не утонуть, тот держи при себе корень ревеньки [118, т. 5, с. 91]. С этим последним ср. следующее: когда сломится коса, попавши на разрыв-траву, то, чтоб узнать, какая именно трава есть разрыв, следует бросить все скошенное за последним взмахом в воду: какая трава всплывет, та и есть разрыв-трава [Там же, с. 92—93]. Мифические основания этого могут быть те самые, по которым ведьма не тонет.

По малорусскому поверью, *вех,* болотная ядовитая трава (кажется, cicuta) «як сонце пригріе, то й застогне». Стон этих растений есть, конечно, гром, тем более, что стон мандрагоры убивает человека. Гроза *стонет:* «Нощь *стонущи* ему *грозою* птичь убуди» («Слово о полку Игореве»); самый корень слова *стонать* имеет и значение грома: скр. *стан-ати,* стенать, греч. στένω,id., *стан-аjа-ти,* греметь, лат. *tonare;* отсюда же *tonitra* и *thunar.* Относительно связи плакуна с другими громовыми растениями ср. то замечательное обстоятельство, что луговой зверобой (hypericum arcyron) иначе называется также *плакуном.*

Цвет [104; 118], а у немцев семя папоротника делает невидимкою**, что Кун объясняет таким образом: как в шапке-невидимке (Nebelkappe) можно явственно распознать облако, скрывающее Бога и его спутников, так и растению, происходящему из облака, приписывается свойство этого последнего [165, с. 222]. К сказанному выше о сходстве папороти и чертополоха в свойстве прогонять чертей здесь прибавим, что породам чертополоха приписываются и свойства шапки-невидимки: кто хочет воровать ночью, чтоб даже собаки не лаяли, тот должен носить с собою *лопушок* [118, т. 5, с. 93]. Как выше разрыв-траве соответствовал *sojčí kamínek,* так здесь цвету, делающему невидимкой,— камень-невидимка. Чиж вьет гнездо под водою. Кто хочет найти это гнездо, пусть смотрит в воду: иначе его не увидит, потому что в нем есть камень (čížkův kamínek), делающий его невидимым. И кто носит этот камень при себе, тот становится невидимкой [212, т. 1, с. 112].

Есть хорватское поверье, встречаемое и у малорусов и других славян, что у кого есть семя папороти, тот знает все и разумеет язык всякой твари [158, с. 167—168]. Объяснения можно искать в том, что первоначальный обладатель папороти, то есть Перуна, есть божество, или в связи представлений грома, речи и мудрости.

Так как огонь молнии зажигается, по вышесказанному, таким же образом, как и огонь солнца, то a priori можно ожидать связи между громовыми растениями и солнцем. И действительно, есть ясные, хотя и довольно скудные указания на эту связь. У лужичан папороть цветет *в полдень* на Купала [150, с. 183]. У хорутан папороть называется *Sunčec* и расцветает, когда солнце победит черного волка [112, с. 45]. По немецкому поверью, если в солоноворот в самый полдень выстрелить в солнце, то канут три капли крови, и они-то и есть папоротное семя (Farnsamen) [165, с. 221].

ВЕРБА. Что верба принадлежит к одному разряду с папоротью и т. п., видно из того, что у хорватов зеленые ветки (вербовые), освященные в Вербное воскресенье, сохраняются в домах для предохранения от громового удара [158, с. 121], а у чехов *kočičky* (млр. *бруньки)* и ветки свяченой вербы бросают в огонь во время грозы [150, с. 106]. То же основное значение (Перуна) имеет верба и в следующих обрядах:

В Малороссии, кто проспит заутреню в Вербное воскресенье, того бьют свяченою вербою, приговаривая: «Не я бью, верба бье, за тиждень Великдень, будь висок, як верба, а здоров, як вода, а богат, як земля».

В Белоруссии вместо трех последних стихов говорят: «Хира (= болезнь) в лес, здоровье в косци» [118, т. 6, с. 85]. Нет никакого основания желать всякого добра особенно тем, которые проспали заутреню; это позднейшая прибавка, которая стала возможна только тогда, когда на стеганье вербою стали смотреть как на наказание. В Чехах тот же обычай имел место на второй и третий день светлого праздника, когда парни и девочки ходят по домам «s pomlázkou». *Pomlázka* есть вербовая ветка или хлыст, сплетенный из нескольких вербовых или ивовых прутьев, винных лоз (откуда *vinovačka),* местами даже из ремней или жил и украшенный пестрыми лентами и т. п. Помлазкою бьют друг друга — на счастье, парни девиц — в знак любви; ходящие по домам «s pomlázkou» — хозяев, чтоб у них велся скот*. Хозяевам при этом обещают: «Budete mít co vyhánět ze dvora: z maštale — hřibátka, a z chlívu — telátka,

a z toho najmeňsího chlívka jehňátka» (212, т. 2, с. 12; 139, с. 61 и след.; 150, с. 123].

В Великороссии день Св. Георгия (23 апреля) считается обычным временем, когда в первый раз выгоняют скот в поле, именно свяченою вербою, сохраненною от Вербного воскресенья. Иногда выгоняют скот и раньше, но в этот день служат молебны св. Георгию (известной замене громового божества) и просят его пасти скот и оберегать его от зверя [118, т. 6, с. 38; 40]. Обычай выгонять на Юрья скот свяченою вербою есть и в Малороссии. Там же местами в этот день втыкают в хлевах ветки свяченой вербы и страстные свечи, чтоб отогнать нечистую силу и ведьм [118, т. 6, с. 29—30]. Во всей южной и западной Руси угощают в этот день пастухов [Там же]. У сербов и хорватов на Юрьев день многие хозяйки стараются ударить метлою по вымени сначала соседних коров, потом своих, с тем чтоб молоко перешло от первых к последним. Хорошая хозяйка в этот день сама выгоняет своих коров за село, чтобы соседка не отобрала у них молока [158, с. 127]. У чехов пастуший праздник *(Kravské hody,* коровий праздник) прежде справлялся повсеместно 1 мая, а теперь местами перенесен на после Троицы. Сравнивают навоз на гноище и утыкают его зелеными ветками; рога и шеи коров украшают зеленью. На рассвете кормят коров разными травами, в числе коих есть *netřesk,* окуривают их и выгоняют в стадо метлою (помелом), свяченою вербою или зеленою веткою из тех, которыми было убрано гноище. Уже около 9-ти часов девки гонят коров домой, причем поют те же песни и так же бьют веткою встречных мужчин, особенно своих милых, как и на светлый праздник (o pomlázce velkonocní). Пополудни коровницы и дети, выгоняющие скот, устраивают угощение из припасов, собранных от хозяек накануне. На этом пиру коровницы играют главную роль; на этот раз они выбирают себе танцоров, а не наоборот [212, т. 2, с. 393].

История этих обрядов состоит в следующем. Слово *pomlázka* (ср. серб. *млаз,* струя молока, выдаиваемая за раз, от корня *млъз,* скр. *мардж* со значением доить) значит, вероятно: то, что делает коров молочными. Во всяком случае, это слово показывает, что веткою били первоначально коров. Первообразом этого служило верованье, что громовое божество (у индийцев Индра, называемый от этого *gohan,* доящий*) своим оружием доит небесных коров, отчего на земле дождь. Дождь представлялся и небесным напитком, а потому о помлазке поют: «Proutek se

otoči, korbel piva natoči», с чем сравни слова из песни «na smrtnou nedělí»: «Svatý Petr hřímá, natoči nám vina». Весьма вероятно, что вслед за тем ветка как воплощение Перуна стала средством давать «богатство» земле, которая, как и туча, представляется коровою (ср. скр. *го, илâ).* Отсюда мысль легко перешла к плодородию жен, чем объясняется любовное значение стеганья веткою, и к довольству, счастию вообще. Индийский обряд, соответствующий помлазке и, косвенно, малорусскому обычаю бить вербою, состоит в том, что жрец, чтобы получить молоко, годное для жертвы, отлучает от коров телят, выгоняя их на пашу веткою *çами* или *парṇа* (см. выше), срезанною с известными обрядами. Тою же веткою бьет он одну из коров вместо всех, говоря при этом, между прочим: «Умножайте долю» (то есть долю молока, приносимого Индре). По традиционному объяснению, ветка эта есть само божество, так как она есть воплощение того священного стихотворного размера *гâјатрû,* который в виде сокола снес на землю божественный напиток. В Германии и Швеции, давая имя коровам, бьют их веткою рябины или других огненных растений, что имеет место тогда, когда начинают доить коров трижды в день. Этот обряд в Вестфалии называется *quiken,* то есть делать (коров) сильными, свежими, давать им новую жизнь [165, с. 181].

ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ БРАКА

Земной брак перенесен древним человеком на небо, приписан богам и послужил, таким образом, объяснением известных отношений между явлениями природы; в свою очередь, брак небесный стал объяснением таинства земного брака. По арийскому верованию, довольно явственные следы коего сохранились и у славян, конечная причина людского брака и рождения есть брак и рождение небесных существ, так как земная невеста есть воплощение небесной, земной жених — воплощение божественного жениха (см. [96, с. 225 и след.]), зачатие и рождение есть земное повторение небесного события. Позднее уже отрицается тождество небесного брака с земным, и первый становится только освящающим первообразом последнего. Так, в Ригведе, хотя невеста, бывшая по очереди собственностью нескольких богов, еще, по-видимому, тождественна с богинею, но один из богов *(Гандһарва)* передает свои права на невесту жениху, из чего видно, что жених уже не есть сам *Гандһарва* [135]. Кажется, и у славян было верование в бóльшую божественность невесты и вообще девицы, чем мужчины, но, по более древнему представлению, они в этом отношении равны. Жених и невеста оставляют свои небесные жилища, чтобы воплотиться на земле. Путь на землю лежит им по небу, но небо есть море или река[1] с перекинутым через нее мостом или и без него, поэтому жених и невеста бредут или переезжают через реку, переходят через мост и т. п. Таков, если не ошибаюсь, первоначальный образ, с некоторыми изменениями доживший до нашего времени в приводимых ниже песнях и поверьях. Мифическое его оправдание давно забыто, и он держится только силою косности, служа для наблюдателя одним из доказательств того, что многое в современной народной по-

[1] См. в конце статьи примечание 1-е.

эзии необъяснимо внешними условиями и особенностями быта.

Один из богов, по индийскому мифу, обладающих невестой до ее выхода замуж, Агни, представляется соколом. В таком же образе представляется и земной жених в следующей, без сомнения, величальной песне, в которой и сравнение невесты с бурею имеет мифическое основание [96, с. 203—204].

...Бурею Наталья-свет все леса прошла,
Бурею Павловна все темные леса.
Крыла леса, крыла леса алым бархатом,
Катила она, катила она золотым перстнём,
Прикатила, прикатила ко круту берегу,
Кличет она, кличет она громким голосом:
«Есть ли здесь, есть ли здесь перевозчики,
Кто б перевез, кто б перевез на ту сторону?»
Что взговорит, что взговорит да Степан-судырь:
«Я за тобой, Наталья-свет, я корабль пришлю,
Я за тобой, свет Павловна, раззолоченный».
— Не присылай, не присылай корабля за мной,
Не присылай, не присылай раззолоченного:
Корабль — судно качливое,
А я дитя у батюшки пугливое.
«Я за тобой, Наталья-свет, я коней пришлю,
Я за тобой, свет Павловна, со боярами».
— Не присылай, не присылай ты коней за мной,
Не присылай, не присылай со боярами:
Бояре — люди смешливые,
Я ж дитя у матушки стыдливое.
«Я за тобой, Наталья-свет, соколом прилечу,
Я тебя, свет Павловна, под крылом унесу».
[65, с. 141—142].

(Более бледный вариант у Сахарова [104, т. 1, кн. 3, с. 115—120]). Сокол — очень обыкновенный образ жениха [60, с. 75], причем невеста представляется или человекообразно [50, т. 1, с. 61, 318—320], или другою птицею: галкою [78, с. 177, 178], уткою [104, т. 1, кн. 3, с. 138], голубкою [Там же, с. 128], соколихою [50, т. 1, с. 46]. Быть может, образ, заключенный в последних двух стихах вышеприведенной песни (сокол, уносящий под крылом девицу), предполагает другой, вроде следующего:

Полетио соко тица сива
...И он носи тицу ластавицу.
То не био соко тица сива,
Веће био светитељ Илиjа!
Он не носи тице ластавице,
Веће книгу од Богородице.
[50, т. 2, с. 295]

Как, с одной стороны, представление Громовника (Ильи) соколом — черта, принадлежащая глубочайшей древности, так, с другой, кажется новым представление письма ласточкой. Может быть, первоначально эта ласточка — невеста Сокола.

В трех следующих песнях сокол уже не есть жених; он только оказывает ему услугу, перенося для него невесту или его самого с невестой и свахами через реку.

Колядка (величанье) *паробку*

Ей в полі, в полі в чистейкім полі*,
Там же мі стоіт зелений явір,
На яворойці сив соколойко,
Сив соколойко віе гніздойко,
Ей віе, віе, перевивае,
Барвіничейком го подкладае,
А в середину кладе тисину,
А завершує сухим золотом.
Тамтоди лежит давна стежейка,
Стежейков іде молодый паничь,
Молодый паничь на сивим коні,
Еи мірят, стрілят до сив сокола.
«Не стріляй мене, молодый пане!
Ой як ти підеш за тихій Дунай,
За тихій Дунай по красну панну,
То я ей тобі перепроваджу,
Перепроваджу и перенесу,
Своіма хорти я пересвищу (?),
Єі чижемки я не замочу.
[34, т. 2, с. 60]

...Сив сокіл каже: «Не стріляй мене,
Не стріляй мене, не рубай мене!
Коли ти будешь ой женитися,
Я тобі стану та в пригодоньці...
Тебе молодого сам перепроваджу,
Твою княгиню на крильці возьму,
А твои гроші возьму на ноші».
[34, т. 2, с. 68]

Свадебная.
Долеће сиви соколе,
Долеће Петру на дворе;
Излази Петро (жених) делија,
Сокола стаде плашити
Говори сиви соколе:
«Немој ме, Петро, плашити;
Дођи, ће бр'јеме — година,
Мене ћеш, Петро, молити,
И стаће (преградят путь) воде Дунави
И друга бистра језера,
Онда ћеш мене молити,
Да твоје свате преведем
И тебе с Аном пренесем.
[50, т. 1, с. 11]

Без сделанного выше предположения, что сокол есть мифическое лицо, первоначально тождественное с женихом, что он переносит невесту через небесную реку на его сторону, то есть на землю, было бы непонятно, почему невесте нужно непременно переправляться через воду и с какой стати славильщикам пришло в голову величать жениха тем, что ему при женитьбе поможет сокол? Но понятно, что это действительное величанье, когда говорят хозяину, что боги посещают его дом (наст. изд., с. 392, 395—396, и след.), или жениху — что боги устроят его свадьбу (наст. изд., с. 409, песня о золоторогом олене, подобная вышеприведенным о соколе).

В следующей свадебной песне невеста перевозит через море сватов на венке, жениха — на ветке розмарина. Эти странные суда — символы девства («Кад долазе муштулугуџиjе», вестовщики):

...«Наш воjвода, камо ти сватови?»
— Остали се на мору возеħи.
«Наш воjвода, ко возар биjаше?»
— Возар беше госпођа девоjка:
Све сватове на венцу превезе,
Младожењу на струк'рузмарина.
[50, т. 1, с. 44]

Согласно с этим, смысл следующей колядки тот, что у величаемой девицы много женихов, но что ей теперь не до них за семейною радостью:

Дівка Ориночка перевіз держала*;
Перевозила царів, та панів, та отецьких синів.
Наіхало до неі сімсот молодців:
«Перевези ж нас, дівко Оришечко!»
— Коли ж мені вас та перевóзить?
Приіхав до мене братик з війська-дороги.
Він привіз мені та три радости:
Первая радість — зеленя сукня[2],
Другая радість — золотий перстень,
Третяя радість — перлова камка...
...Та бувай здорова, дівко Оринко и проч.
[78, с. 333]

На девичнике невеста говорит:

...Кто бы меня за реку перевез?
Много бы дала тому золота,
Больше бы того скатна жемчугу.

[2]Свадебное платье? И невеста-земля «у зеленій сукні з білими басанами». Ср.· «Та не кажіт моі мамі, що так марне загинув. Але кажіт моі мамі, що (его невеста) три барві на рік бере: На весну зеленую, в осене чорненькую, а в зимі біленькую» [192, т. 1, с. 158].

Не откуль взялся Агафон-господин (жених)...
Он лодочку спущает во быстру реку. .
«Уж чем тебя дарить (за перевоз), добрый молодец?
Есть у меня золота казна,
Жемчуг дорогой, платье цветное».
— Мне не надо твоя золота казна,
Жемчуг дорогой, платье цветное:
Подари собой, мое сужено,
Мое сужено, мое ряжено!
[37, с. 10]

Эта песня есть вариант вышеприведенной «Бурею Наталья-свет все леса прошла».

Невеста или жених бредут через речку:

Teče voda Lidečkem
Tym fojtovým dvorečkem.
Kdo tu vodu pobřede,
Ten panenku povede

(то есть возьмет за себя дочь войта);

Kdo tu vodu pit' bude,
Hezku ženu mět' bude.
[213, с. 423]

Пить — значит любить (наст. изд., с. 292 и след.).

Тече річка невеличка, схóчу — перескóчу;
Віддай мене, моя мати, за кого я схóчу.
Ой сама я не знаю, що робити маю:
Чи плистú, чи брести, сама не згадаю,

то есть она не знает, выходить ли ей замуж или нет.

Переходом к следующему пусть служит свидетельство слов лат. *pons* и лит. *tiltas* о связи представлений перехода, брода и моста.

Лат. *pons,* мост, греч. πόντος, море, первоначально значит то же, что скр. *пантhâн — патhин — патh* (три темы в одном склонении), дорога, *nâmhac* (из *пантhас),* стезя, слав. *пѫть* (тема *панти),* нем. *Pfad,* стезя, и *pad, pat* (нижненем.), тропа через ручей (следовательно, брод). Относительно связи пути и моря ср. выражение грамоты «море — *путь Божий,* всемирный, неразградимый». Тот же эпитет в малорусской песне: «Иди ж ти у *Божу* путь» [78, с. 15]. Эпитет этот подкрепляет мнение Куна, что πόντος, *pons* не непосредственно от основного значения перешли к значению моря и моста. Как скр. *nâmhac* означает в Ведах небесный путь, путь облаков, путь, по которому жертвы восходят к богам, так πόντος значило сначала не-

бесный путь, а потом и морской. Что *pons* (тема *ponti)* прежде могло относиться к небесному пути и мосту, видно из *ponti-fex,* соответствующего по значению скр. *патhи-кр̥т,* собственно делающий путь, то есть пролагающий путь к богам. Эпитет *патhикр̥т* носит бог *Бр̥hаспати* или *Бр̥âhмаṇаспати,* господин (умственного) возвышения, то есть молитвы, этот, как выражается Кун, pontifex maximus индийцев периода Вед; *патhикр̥ч чаруḥ (чару,* род жертвенной каши с молоком, поминальная кутья) есть примирительная жертва, «пролагающая путь» (то есть другим жертвам или мольбам), потому что она назначалась жрецам в случае неправильности задушной (поминальной) жертвы, необходимой для блаженства усопших [167, с. 73 и след.].

Лит. *tiltas,* мост, по звукам тождественно с скр. *тûртhа* (м. и ср. р. корня *тар,* переходить), путь, улица, стезя, особенно к воде; отсюда — водопой, место для купанья, особенно для очистительных обрядных омовений, *брод.* Последнее значение можно предположить и в литовском слове; брод по времени предшествует мосту. В самом до сих пор не объясненном слове *мост* можно искать значения пути на следующих основаниях: *с* перед *т* может быть из зубных звуков *d, t, th;* слав. *м* в нескольких случаях соответствует скр. *п,* например, в пол. *kłamać,* чеш. *klamati,* врать, = скр. *клâп-ajaти (= hлâпajaти),* шуметь, неразборчиво говорить, *джалп-ати,* говорить, славить (с чем ср. лит. *kalba,* речь, и сродное); в *мы-ть,* = скр. *пŷ,* очищать; быть может, в *мрѣжа,* если оно от скр. корня *пр̥дж,* вязать[3]. Таким образом, вероятно, что *мост* относится к корню *пад* (скр. идти и падать) или *патh* (идти).

Есть довольно ясные славянские свидетельства о представлении небесного пути и вообще неба мостом.

Небо есть твердый покров[4] или помост, который в известных случаях может и проломиться: «Тако се нада мном небо не ломило! Тако се небо нада ме не проломило!» [52, с. 309]. Сестра отвечает брату на предложение выйти за него замуж:

О чу ли ме, мој брате Стефане!
Пређе би се небо проломило,
А на небу сунце погинуло,
Но узела тебе господара.
[50, т. 2, с. 125]

Не може ми закон поднијети,
Да каурин Турске буле љуби:

---

[3] Все три сближения Гильфердинга.

[4] «Покрышка» в млр. «щоб тобі ни дна, ни покрышки!», то есть ни земли под ногами, ни неба над тобою.

Небо би се ведро растворило,
А из неба паднуло камење,
Убило би и мене и тебе.
[50, т. 2, с. 615]

Не смијемо цркви ударити (напасть на...):
Ведро би се небо проломило,
А пануло студено камење.
[50, т. 3, с. 67]

Санак снила Иванова мајка...
Ђе се ведро небо проломило,
Сјајан мјесец пао на земљицу.
[50, т. 3, с. 223]

Небо есть *ток* (от *теку;* ср. лит. *takas,* стезя, тропа, и δρόμος, ристалище), именно металлический, по связи света и металлов. Так, Яга-баба бьется с царевичем на медном току, а богатырь со змеем — на чугунном и медном, серебряном или золотом [66, т. 2, с. 52; 7, т. 5, с. 120 и проч.]. Разумеется, эти поединки происходят первоначально на небе.

Такие представления в соединении с представлением неба рекою легко могли дать представление неба мостом, которое тоже встречается в сказках, например [7, т. 2, с. 101], где богатырь бьется со змеем, пожравшим солнце, на мосту и [7, т. 8, с. 58 и след.], где змей для битвы с богатырем делает по морю ледяной мост. Г-н Афанасьев думает, что здесь змею придан «зимний характер», что деланье ледяного моста означает: «Цепенящее дыхание холодного ветра леденит воду» [Там же, с. 367]. При этом упущено из виду, что лед по своему сходству со светом и металлами (см. [147]) может быть заменою вышеупомянутых металлических токов и что согласно с этим ледяной мост есть светлая небесная твердь. Не думаю, чтоб небесный мост был всегда радуга. Так, например, в загадке: «Катилися каточки (звезды) по ягнову (ясному?) мосточку, увидели зорю, попадали в воду» [39, с. 1061],— мост есть, очевидно, не небо (см. примеч. 2 в конце статьи). Впрочем, и радуга сама по себе могла представляться мостом, например, в сказках, где жениху задают построить за ночь мост — *золотая* мостина — *серебряная* мостина. По всей вероятности, и «калиновый мост», через который переезжает Илья Муромец [58, т. 1, с. 5], есть первоначально — небесный. Через калиновый мост лежит путь в рай:

Ой через воду тай через Дунай*
Стоят мостоньки калиновиі,
Калиновиі, покощениі,
Покощениі жуковинами.
Ой ишов ними господаренько,
Тай зострічає два, три ангели:
«Най Біг, помай Біг, господареньку!»
— Бодай здорові, два, три ангели!
«Ой де ж ти идеш, господареньку?»
— Ой я ж бо иду в рай дороженьки.
«Верни ж ся з нами а з ангелами,
Право ж ти буде в рай дороженька».
Ой взяли ж єго по під плеченька,
Та й понесли го в рай дороженьки...
[34, т. 2, с. 27—28]

В этой колядке славится благочестие хозяина, изображенное тем, что он ищет дороги в рай. Лета молодые, счастливая доля уходят от человека (на небо) по калиновому мосту:

Ой з-за гори из-за кручі орли вилітають[5];
Не зазнаю я роско́ші, вже й літа минають.
Запрягайте коні в шори, коні вороиі,
Догоняйте літа моі, літа молодиі!
Чи догнали, не догнали в калиновім мості:
«Вернітеся, літа моі, хоч до мене в гості?»
— Не ве́рнемось, не ве́рнемся, не маєм до ко́го:
Не вміли нас шанувати, як здоровъя свого.
[78, с. 106]

Ой запряжу сірі воли, вороиі коні,
Да поіду догоняти щасливоі долі.
Як нагнала щастя й долю на калиновім мості:
«Вернись, вернись, щастя й доле, та до мене в гості!»
— Не вернуся я до тебе, була я у те́бе,
Було тобі (тоді?) шановати, було поважати...
[78, с. 253]

Ср.

O aš grinzdinčiau tiltelin vieno sidabrėlio,
Kad pargrinščiau pas močiužen in jaunas dieneles:
Žalios, žalios dar rūtelės. Žalios dar roželės,
Ale savo jaunas dienas daugiaus ne matysiu.
[188, с. 197]

(Заставила б я помостить мост из одного серебра, если б могла (по нем) воротиться к матери в молодые дни. Зазеленеет, зазеленеет еще рута, зазеленеет и роза (символы девичьей жизни), но своих молодых дней больше не увижу.)

Калина, по своим постоянным эпитетам и как символ девства, красоты, любви (наст. изд., с. 311—312)[6], предпо-

---

[5] Между первым и вторым стихом противоположение (наст. изд., с. 287—288).

[6] Принятое там сближение слов *калина* с *калить*, кажется, ложно, потому что *калить* = лит. *kalti*, бить, ковать, и значение жара, огня и красного цвета может быть разве позднейшее.

лагает связь со светом, и этим объясняется, почему небесный мост калиновый.

Через такой калиновый мост или просто через мост, кладку переходят жених и невеста. После сказанного выше это не требует объяснения.

Свадебная.

Ах ты Дымка, Дымка-река,
Промежду Дымка гор протекла,
Через Дымку — быструю реку —
Мощены мосты калиновые,
Перекладинки-то валежные.
Что никто по мостам нейдет,
По калиновым не пéрейдет.
Как Иван (жених) по мостам пройдет.
Как Михайлович-то пéрейдет.
За собою он Аксинью ведет,
Николаевну пéреведет,
Сам он девушке наказывает:
«Ты, Аксиньюшка, нé упади,
Николаевна, нé утони».
— Я хоша, сударь, упаду,
Хоша упаду, нé утону:
Не схватаюсь я за батюшка,
За родиму свою матушку,—
За тебя, сударь, схватаюся,
За твои-то руки белые.
За твои перстни злаченые...

[37, с. 31]

Свадебная.

Ты заря ль моя, зорюшка,
Зорюшка вечерняя.
Зорюшка вечерняя,
Солнышко восхожее!
Высоко восходило,
Далеко осветило
Через чистое поле,
Через синее море,
Через быструю реку.
Как на той на реченьке
Да лежала дощечка
И тонкая, и гибкая,
И дощечка дубовая.
Как по той по дощечке
Никто не хаживал,
Никого не важивал.
Перешел Михаил-сударь,
Перешел Гаврилович,
Перевел Анфисычку,

Перевел Гавриловну.
Переведши он ее
И целует, и милует,
Крепко к сердцу прижимает.
[104, т. 1, кн. 3, с. 115]

Свадебная.

Через реченьку черемуха лежала,
Да никто по черемухе не ходит,
Лишь один Иван переходит,
Свет-Федорович переходит,
Душу-Дарьюшку переводит,
Переводит он ее, целует
Через низаное ожерелье,
Через пуговки золотые.
([Там же], ср. [Там же, с. 130; 118,
т. 2, с. 200, т. 4, с. 149—150])

Ой ночка, ты ночка осенненькая!
Головка, головка победненькая!
Мне ночка не спится без миленького.
Без мила дружка нападет тоска.
Без любезного грусть великая.
Я пойду с горя в сад разгуляюся.
Я на речку сойду прогуляюся.
А там за рекой ходит мой милой,
Машет мне рукой, рукой правою,
Шляпой черною.
«Сударушка, перейди! Красавица, перейди!»
— Ах я рада б перешла, переходу не нашла.
Переходец нашла — жердочка тонка,
Речка глыбока, водица мутна,
Улица грязна, матушка грозна:
Ходить не велит, с тобой говорить.
[64, с. 66—67]

Если эту песню рассматривать в ряду с предыдущими и следующими, то можно бы все ее подробности принять за изображение действительных обстоятельств. Впрочем, надо и то заметить, что символ приводится на память не только личным состоянием певца, но и внешними обстоятельствами.

Пішла би я на кладоньку, кобим не упала;
Пішла бим я за нелюба, кобим не пропала.
[116, с. 43]

Веснянка.

Ой снодо, снодо тонкая[a],
Ой яка ти, снодо, тонкая!
Була в мене невіхна такая,
Та мостила мости из трости,
Та гатила гати из мьяти,

[a] Каждый стих повторяется 2 раза *(Примеч. сост.).*

Становила стовпи золоті,
Вішала шнури шовкові,
Та чіпляла дзвони спижові,
Слала китайку по морю.
Ой туди іхав нелюб мій.
Та не бряжчіть, мости из трости!
Та не пахніть, гати из мьяти!
Та не сяйте, стовпи золоті!
Та не майте, шнури шовкові!
Та не дзвоніть, дзвони спижові!
Та не май, китайко, на морі!

Потом повторяются первые 9 стихов с вариантами: во 2-м стихе *сноди* (?) вместо *снодо, трсневі* вместо *из трости* в 4-м. Затем:

Ой туди іхав милий мій,
Та забряжчіть, мости трсневі!
Та запахніть, гати из мьяти!
Та засяйти, стовпи золоті!
Та замайте, шнури шовкові!
Та задзвоніть дзвони спижові!
Та замай, китайко, по морю! *

В своем сочинении «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (наст. изд., с. 396), приводя песню «Ой мостите мости з зеленоі брости», я сказал, что мощенье мостов есть символ ожидания. Вслед за тем я прибавил, что мощенье мостов по весне может быть воспоминанием о небесном мосте, по которому боги сходили на землю. Теперь я думаю, что и в песне «Ой мостіте мости», в которой по этим мостам переходит не отец, не мать, а милый, и в вышеприведенной веснянке мощенье моста выражает ожиданье именно брака и, следовательно, имеет связь с представлением неба мостом. Подобным образом в свадебной песне невеста для бояр

Помостила мости з калиновой трощи,
Та погатила гатки то з рутки, то з мьятки.
[78, с. 219]

В то же время, то есть когда молодой собирается домой и когда расходятся гости, в Польше (u kurpiów) поют:

Narządzajcie belki w kalinowym mośćie,
Bo tędy pojadą Jaśieńkome gośćie.
[219, т. 2, с. 105]

Одинаково с малорусскою песнею, в которой девица мостит мосты «з зеленой брости» (ожидая к себе то отца, то мать, то брата и сестру и дождавшись только того, что приехал по тем мостам милый), построена следующая великорусская круговая:

...По той ли реченьке калиновый мостик,
На том на мосточке лежит мостовина,
На той мостовине сидит голубина (и воркует):
«Завтра поутру радость будет,
Веселья прибудет, батюшка будет!»
(Девица отвечает:)
— Не воркуй, не воркуй, сиза голубина:
Это мне не радость, это не веселье.
С этого веселья не могу вставати,
Головы подняти, огонь высекати,
Ворот отворяти, батюшку встречати.

Не радость и то, что матушка будет. В третий раз голубь воркует, что миленький будет. Тогда девица отвечает:

Вот это мне радость, это веселье,
С этого веселья я могу вставати и проч.
[37, с. 93—94]

На изложенном значении моста основано следующее гаданье о женихе: «Делают из прутиков мостик и кладут его под подушку во время сна, загадывая: «Кто мой суженый, кто мой ряженый, тот переведет меня через мост». Сие разумеется, что должно ей во сне то присниться» [123, с. 151—152]; «Налить воды в тарелку, положить на нее несколько соломинок в виде мостика и поставить себе под кровать. Суженый придет перевесть невесту через мост» [76, с. 21]. Татьяна Пушкина — «русская душой», и ей снится русский сон:

Ей снится...

Поток, не скованный зимой;
Две жердочки склеены льдиной,
Дрожащий, гибельный мосток,
Положены через поток...
Как на досадную разлуку,
Татьяна ропщет на ручей;
Не видит никого, кто руку
С той стороны подал бы ей...

И вот ...Большой взъерошенный медведь...

...лапу с острыми когтями
Ей протянул; она скрепясь
Дрожащей ручкой оперлась
И боязливыми шагами
Перебралась через ручей;
Пошла — и что ж? медведь за ней.
(«Евгений Онегин», глава V, строфы XI—XII).

Этот сон предвещает выход замуж, хоть и не за милого.

Примечание 1. Из многих доказательств этого известного положения приведу здесь одно. В сербской песне св. Илья будит спящего среди рая св. Николая, которому, по разделу власти между святыми, достались «воде и бродове» [50, т. 2, с. 3], и говорит ему:

«Та устани, Никола!
Да идемо у гору (в лес).
Да правимо корабе,
Да возимо душице
С овог света (т. е. из рая) на онај».
[50, т. 1, с. 134]

Примечание 2. Великий пост представляли или существом, идущим по мосту, или, что чаще, самим мостом: «Посреди Великого поста пекут кресты, и с этими крестами сажают кого-либо на ночь на печь, чтобы он подслушивал, как перейдет половина поста. Когда что-нибудь треснет в переднем углу избы, тогда означает, что пост перешел свою середину» [118, т. 6, с. 19—20]. Накануне 40 мучеников матери не дают спать детям, заставляя их слушать, как переломится пост пополам; для этой же цели накрывают их решетом и бьют сверху палкой ([Там же], ср. [76, с. 3]). Загадки, означающие пост: «Стоит (мостится) мост на семь верст, на мосту дуб (куст), на дубу (на кусту) цвет во весь белый свет»; «Стоит мост на семь верст, на конец моста золота верста» ([Великий пост и] Светлый праздник) [39, с. 21]. Как и в других случаях, время представляется пространством (см. наст. изд., с. 449—450), так и здесь семинедельный пост — мостом (небесным) на семь верст.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ, ЦИТИРУЕМЫХ А. А. ПОТЕБНЕЙ[a]

1. Азбуковник // Сказания русского народа, собр. И. Сахаровым. Спб., 1849. Т. 2. Кн. 5. С. 135—191.

1а. Аксаков К. Опыт русской грамматики. М., 1860. Ч. 1.

2. Акты, относящиеся до юридического быта древней России. Спб., 1864. Т. 2.

3. [Анимелле Н. и др.] Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Спб., 1854. Вып. 2. С. 111—268.

3а. Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Спб., 1854. Вып. 2. С. 1—80.

4. Афанасьев А. Н. Дополнения и прибавления к собранию «Русских народных пословиц и притчей», изданному И. Снегиревым // АИЮС. 1850. Кн. 1. Отд. IV. С. 54—76.

5. Афанасьев А. Зооморфические божества у славян // Отечественные записки. 1852. № 1. Отд. II. С. 1—24.

6. Афанасьев А. О значении рода и рожениц // АИЮС. 1855. Кн. 2. Полов. 1. Отд. I. С. 123—142.

7. Афанасьев А. Народные русские сказки. М., 1855—1863. Вып. 1—8.

8. Афанасьев А. Н. Для археологии русского быта: Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов // Древности: Труды Москов. археол. о-ва. М., 1865. Т. 1. Вып. 1. С. 17—42.

9. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1865—1869. Т. 1—3.

---

[a] При составлении библиографии использованы следующие условные сокращения:

АИЮС — Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым.

ПОНЯС — Памятники и образцы народного языка и словесности. Прибавления к Известиям имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности.

ЧОИДР — Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете.

ZVS — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausg. von Dr. M. Lazarus und Dr. H. Steinthal.

10. Балагур Я. Вороженьє у русинôв // Венок русинам на обжинки / Выд. И. Головацкого. Ведень, 1847. Ч. 2. С. 262—272.
11. Барсов Е. В. Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1—2.
12. Беговић Н. Српске народне пјесме из Лике и Баније. Загреб, 1885. Књ. 1.
13. Белинский В. Г. Соч. 5-е изд. М., 1885. Т. 8.
14. Берында Памва. Лексіконъ славенороссkїй и именъ тлъкованїє. Киев, 1627. (Фототипическое издание: Лексикон словенороський Памви Беринди / Підг. тексту В. В. Німчука. Київ, 1961).
15. Бессонов П. А. Болгарские песни из сборников Ю. И. Венелина, Н. Д. Катранова и других болгар // Временник имп. Московского Общества истории и древностей российских. 1855. Кн. 21. Отд. II. 4-я паг. С. 1—268; Кн. 22. Отд. II. 2-я паг. С. 1—148.
16. Бодянский О. Славянорусские сочинения в пергаментном сборнике И. Н. Царского // ЧОИДР. 1848. № 7. Отд. I. С. I—XXV, 1—61.
17. Буслаев Ф. О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М., 1848.
18. Буслаев Ф. И. «Мысли об истории русского языка» И. Срезневского. Спб., 1850 // Отечественные записки. 1850. № 10. Отд. V. С. 31—58.
19. Буслаев Ф. И. Дополнения и прибавления ко 2-му тому «Сказаний русского народа», собранных И. Сахаровым // АИЮС. 1850. Кн. 1. Отд. IV. С. 1—53.
19а. Буслаев Ф. И. Эпическая поэзия. Статья первая // Отечественные записки. 1851. № 7. Отд. II. С. 1—44.
20. Буслаев Ф. Письмо к автору «Истории России» // Соловьев С. История России с древнейших времен. М., 1852. Т. 2. Прилож. С. 13—48.
21. Буслаев Ф. И. Русские пословицы и поговорки // АИЮС. 1854. Кн. 2. Полов. 2. Отд. IV. С. 1—176.
22. Буслаев Ф. И. Сибирские наговоры // АИЮС. 1854. Кн. 2. Полов. 2. Отд. VI. С. 53—56.
23. Буслаев. Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе // Речи и отчет, произнесенные в торжественном собрании имп. Московского университета 12-го января 1859 года. М., 1859. С. 1—51. Прилож. С. 1—32.
24. Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Спб., 1861. Т. 1—2.
25. Верещагин А. Былины или побывальщины, называемые также «старинами» // ПОНЯС. 1855. Тетр. 4. Стб. 353—389.
26. Веселовский А. Н. Сравнительная мифология и ее метод // Вестник Европы. 1873. № 10. С. 637—680.

27. Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. Спб., 1862. Вып. 5. 7-я паг. С. 1—50.
28. Востоков А. Х. Словарь церковнославянского языка. Спб., 1858—1861. Т. 1—2.
29. Г[атцук] М. Ужинок рідного пола. Москўа, 1857.
30. Гильфердинг А. Об отношении языка славянского к языкам родственным. М., 1853.
31. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины. Спб., 1873.
32. Головацкій И. Загадки рускіи и сербскіи // Венок русинам на обжинки / Выд. И. Головацкого. Ведень, 1847. Ч. 2. С. 273—314.
33. Головацкій Я. Подел часу у русинôв // Венок русинам на обжинки. Ведень, 1847. Ч. 2. С. 240—254.
34. Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. 1—2 // ЧОИДР. 1863 Кн. 3—4; 1864. Кн. 1, 3—4.
35. Гребенка Е. Ластôвка. Сочинения на малороссийском языке. Повести и рассказы, некоторые народные малороссийские песни, поговорки, пословицы, стихотворения и сказки. Собрал ... Спб., 1841.
36. Григорьев А. Русские народные песни с их поэтической и музыкальной стороны // Отечественные записки. 1860. № 3/4. С. 445—478.
37. Гуляев С. И. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. 1848. Т. 90. Отд. III. С. 1—142.
38. Гуляев С. И. Песни, сообщенные из Локтевского завода // ПОНЯС. 1853. Тетр. 2. Стб. 169—174.
39. Даль В. Пословицы русского народа. М., 1862.
40. Диев М. Некоторые черты нравов и обычаев жителей Нерехотского уезда // ЧОИДР. 1846. Кн. 2. Отд. IV. С. 19—26.
41. Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря». Спб., 1858.
42. Древние русские стихотворения. М., 1804.
42а. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд. М., 1818.
43. Забелин И. Е. Сыскные дела о ворожеях и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче // Комета: Учено-литературный альманах, изданный Н. Щепкиным. М., 1851. С. 469—492.
44. Зизаний Л. Литовско-русский словарь, составленный в 1596 году... // Сказания русского народа, собр. И. Сахаровым. Спб., 1849. Т. 2. Кн. 5. С. 119—134.
45. Иваница А. Домашний быт малоросса Полтавской губернии Хорольского уезда // Этнографический сборник. Спб., 1853. Вып. 1. С. 337—371.
46. Ивановский А. Онежская заплачка // ПОНЯС. 1856. Тетр. 5. Стб. 414—416.
47. Игнатїй з Никловичь. Казки. Львôв, 1861.

48. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Спб. 1843. Т. 2.
49. Каравелов Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.
50. Караџић В. С. Српске народне пјесме. Беч, 1841—1865. Књ. 1—5.
51. Караџић В. С. Ковчежић за историју, језик и обичаје срба сва три закона. Беч, 1849.
52. Караџић В. С. Српске народне пословице и друге различне, као оне у обичај узете ријечи. Беч, 1849.
53. Караџић В. С. Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Беч, 1852.
54. Караџић В. С. Српске народне приповијетке. Беч, 1853.
55. Кареев Н. Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 3. 4-я паг. С. 1—23.
56. Кареев Н. Мифологические этюды // Филологические записки. 1873. Вып. 6. 2-я паг. С. 65—80.
56а. Каченовский М. Т. Исторический взгляд на грамматику славянских наречий // Труды Общества любителей российской словесности при имп. Московском университете. 1817. Ч. 9. 1-я паг. С. 17—46.
57. Квітка Г. (Основъяненка). Повісті. Спб., 1858. Т. 1—2.
58. [Киреевский П. В.] Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860—1874. Вып. 1—10.
59. Княжеский В. Обычаи болгар при свадьбе, рождении и крещении детей и погребении // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. 1846. Кн. 1. № 3. С. 65—84.
59а. Колядки горцев карпатских // ПОНЯС. 1852. Тетр. 1. Стб. 29—32.
60. Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
61. Костомаров Н. Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии в 1844 году // Малорусский литературный сборник / Издал В. Мордовцев. Саратов, 1859. С. 179—353.
62. Костомаров Н. И. Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Современник. 1860. № 10. С. 503—564.
63. Котляревский А. А. Разбор сочинения г. Афанасьева под заглавием «Поэтические воззрения славян на природу...» Т. 1. М., 1866 // Отчет о десятом присуждении наград графа Уварова. Спб., 1868. С. 36—81.
64. Кохановская Н. Несколько русских песен // Русская беседа. 1860. Кн. 19. № 1. 1-я паг. С. 41—132.
65. Кохановская Н. Остатки боярских песен // Русская беседа. 1860. Кн. 20. № 2. 2-я паг. С. 71—142.
66. Кулиш П. Записки о Южной Руси. Спб., 1856—1857. Т. 1—2.
67. Лавренко Д. Пісні про кохання. Киів, 1864.

68. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Спб., 1846. Т. 1.
68а. Ломоносов М. Российская грамматика. Спб., 1757 (на титуле — 1755).
69. [Лукашевич П. А.] Малороссийские и червонорусские народные думы и песни. Спб., 1836.
70. Максимов С. На Востоке: Поездка на Амур (в 1860—1861 годах). Дорожные заметки и воспоминания. Спб., 1864.
71. Максимович М. А. Украинские народные песни. М., 1834. Ч. 1.
72. Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина // Русская беседа. 1856. Кн. 1. Отд. V. С. 61—83; Кн. 3. Отд. V. С. 73—108.
73. Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник. Спб., 1853. Вып. 1. С. 203—234.
74. Малыхин П. Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 265—319.
75. Манжура И. И. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1890. Т. 2, вып. 2.
76. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
77. Медаковић М. Г. Живот и обичаjи Црногораца. Нови Сад, 1861.
77а. Мерзляков А. Ф. Рассуждение о российской словесности в нынешнем ее состоянии // Труды Общества любителей российской словесности при имп. Московском университете. 1812. Ч. 1. 1-я паг. С. 53—110.
78. Метлинский А. Народные южнорусские песни. Киев, 1854.
79. Микуцкий С. П. Сравнение корней и слов санскритских со славянскими. Спб., 1852.
80. Микуцкий С. П. Белорусские песни и загадки // ПОНЯС. 1853. Тетр. 2. С. 235—242.
81. Мордовцев Д. Л. Четыре варианта малорусских сказок // Малорусский литературный сборник / Издал Д. Мордовцев. Саратов, 1859. С. 355—376.
82. Морской сборник. 1848—1864. Т. 1—69.
83. Новгородская первая летопись // Полное собрание русских летописей. Спб., 1841. Т. 3.
84. Новгородский словарь XV века // Сказания русского народа, собр. И. Сахаровым. Спб., 1849. Т. 2. Кн. 5. С. 194.
85. Номис М. Різдвяні святки // Основа. 1861. № 5. С. 49—72.
86. Номис М. Українські приказки, прислівъя и таке инше. Спб., 1864.
87. Носович Н. Н. Белорусские пословицы и поговорки // ПОНЯС. 1852. Тетр. 1. Стб. 33—80.

88. Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением имп. Академии наук. Спб., 1852.
88а. Орнатовский И. Новейшее начертание правил российской грамматики, на началах всеобщей основанных. Харьков, 1810.
89. Осокин С. М. Сельская свадьба в Малмыжском уезде // Современник. 1857. № 1. 5-я паг. С. 54—87.
90. Осокин С. Народный быт в северо-восточной России: Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии) // Современник. 1856. № 11. Смесь. С. 1—40; № 12. Смесь. С. 179—214.
91. Павлов М. Слобода Трехъизбянская // Вестник имп. Русского географического общества. 1855. Ч. 14. Кн. 3/4. Отд. II. С. 191—216.
92. Повесть о Варлааме и Иоасафе (Отрывок) // Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. Спб., 1857. С. 332—333.
93. Попко И. Д. Черноморские козаки в их гражданском и военном быту. Спб., 1858.
94. Попов А. Путешествие в Черногорию. Спб., 1847.
95. Пословицы сербов горно-лужицких // ПОНЯС. 1854. Тетр. 3. Стб. 285—288.
96. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
97. Потебня А. А. «Слово о полку Игореве»: Текст и примечания. Воронеж, 1878.
98. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883—1887. Т. 1—2.
99. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Изд. 2-е, исправл. и доп. Харьков, 1888. Т. 1/2.
100. Предтеченский Я. О свадебных обрядах города Чердыни // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. Отд. II. С. 1—107.
101. Преображенский А. Приход Станиловский на Сити, Ярославской губернии // Этнографический сборник. Спб., 1853. Вып. 1. С. 125—173.
102. Русалка Днестровая. Будим, 1837. (Фототипическое издание: Русалка Дністрова. Київ, 1972).
103. [Рыбников П. Н.] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М.; Петрозаводск; Спб., 1861—1867. Ч. 1—4.
104. [Сахаров И.] Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. Изд. 3-е. Спб., 1841. Т. 1. Кн. 1—4; 1849. Т. 2. Кн. 5—8.
105. Свидницкий А. Великдень у подолян // Основа. 1861. № 10. 3-я паг. С. 43—64; № 11/12. 6-я паг. С. 26—71.
106. Сементовский А. М. Малорусские и галицкие загадки. Киев, 1851.
107. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М. 1837—1839. Вып. 1—4.

108. Соловьев Д. П. Былины, записанные в Сузунском заводе // ПОНЯС. 1854. Тетр. 3. Стб. 257—336.
109. Соловьев С. История России с древнейших времен. М., 1852—1879. Т. 1—29.
110. Спенсер Г. Основания социологии. Пер. с англ. Спб., 1876—1877. Т. 1—2.
111. Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846.
112. Срезневский И. Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. 1846. № 7. С. 36—60.
113. Срезневский И. Роженицы у славян и других языческих народов // АИЮС. 1855. Кн. 2. Полов. I. Отд. I. С. 97—122.
114. Срезневский И. И. Старческая песнь о Горе-Злосчастии // ПОНЯС. 1856. Тетр. 5. С. 401—412.
115. [Сухомлинов М. И.] О сочинениях Кирилла Туровского // Рукописи графа А. С. Уварова. Спб., 1858. Т. 2. С. VII—LXXII.
116. Счастный С. Коломыйки и шумки. Львов, 1864.
117. Тэйлор Э. Б. Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Пер. с англ. Спб., 1872—1873. Т. 1—2.
118. Терещенко А. Быт русского народа. Спб., 1848. Ч. 1—7.
119. Толстой Л. Н. Соч. Изд. 3-е. М., 1873. Т. 1—8.
120. Хата / Издав П. А. Куліш. Спб., 1860.
121. Черепанов С. И. Кяхтинское китайское наречие русского языка // Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. 1853. Т. 2. Стб. 370—373.
122. Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Спб., 1872—1878. Т. 1—7.
123. [Чулков М.] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений и свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч., сочиненная М. Ч. М., 1786.
124. Шейковский К. Быт подолян. Киев, 1859—1860. Т. 1, вып. 1—2.
125. Шейн П. Русские народные былины и песни // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. Отд. V. С. 121—170.
126. Шейн П. В. Русские народные песни. М., 1870. Ч. 1.
127. Ш[ереперя] С. Купала на Ивана. Малороссийская опера в трех действиях. Харьков, 1840.
128. Шпилевский П. Белорусские пословицы // ПОНЯС. 1853. Тетр. 2. Стб. 173—193.
129. Шпилевский П. Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических сказках. 4. Свадебные обряды у поселян Моги-

левской и Минской губерний // Пантеон. 1853. № 5. Смесь. С. 1—20.

130. Эрленвейн А. А. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1863.

131. Baliński K. Powieśći ludu spisanych z podań. Warszawa, 1842.

132. Bastian A. Der Mensch in der Geschichte: Zum Begründung einer psychologischen Weltanschauung. Leipzig, 1860. Bd 1—3.

132a. Becker C. F. Organism der Sprache. 2. Ausg. Frankfurt a. M., 1841.

132б. Becker C. F. Das Wort in seiner organischen Verwandlung. Frankfurt a. M., 1833.

133. Bopp Fr. Glossarium sanscritum in quo omnes radices et vocabula usitatissima explicantur et cum vocabulis graecis, latinis, germanicis, lithuanicis, slavicis, celticis comparantur. Berolini, 1840—1847. Fasc. 1—3.

134. Bopp Fr. Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Göthischen und Deutschen. Berlin, 1857—1861. Bd 1—3.

134a. Bopp Fr. Kritische Grammatik der Sanskritasprache in kürzerer Fassung. 4. Aufl. Berlin, 1868.

135. Böhtlingk O., Roth R. Sanscrit — Wörterbuch. St.-Petersburg, 1855—1875. Bd 1—7.

136. Carriere M. Die Poesie: Ihr Wesen und ihre Formen mit Grundzügen der vergleichenden Literaturgeschichte. 2. Aufl. // Gesammelte Werke. Leipzig, 1886. Bd 3.

136a. Curtius G. Grundzüge der griechischen Etymologie. Leipzig, 1858. T. 1.

137. Curtius G. Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung. Leipsig, 1867.

138. Curtius G. Grundzüge der griechischen Etymologie. 4. Ausg. Leipzig, 1873.

138a. Drobisch M. W. Über Lotzes psychologischen Standpunt // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Halle, 1859. Bd 34. S. 1—41.

139. Erben K. Pisně národní v Cěchách. Praha, 1842—1843. Sv. 1—2.

140. Erben K. Sto prostonarodních pohádek a povêsti slovanských v nářečich pûwodnich. Čitanka slovancká s vysvětlením slov. Praha, 1865.

140a. Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Mannheim, 1852—1854. Bd 1.

141. Gabelentz G. von. Weiteres zur vergleichenden Syntax // ZVS. 1875. Bd 8. S. 129—165.

142. Goethe J. V. Sämmtliche Werke. Stuttgart, 1881. Bd. 4.

143. Golębiowski Ł. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Warszawa, 1830.

144. Grimm J. Deutsche Grammatik. Göttingen, 1822—1837. Bd 1—4.

145. Grimm J. Über schenken und geben // Abhandlungen der Königlichen

Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1848. Berlin, 1850. 3. Abt. S. 121—151.
145a. Grimm J. Über den Ursprung der Sprache // Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1851. Berlin, 1852. 3. Abt. S. 103—140.
146. Grimm J. Deutsche Mythologie. 3. Ausg. Göttingen, 1854. Bd 1—2.
147. Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1852—1863. Bd 1—4.
148. Grimm, Brüder. Kinder und Hausmärchen. 7. Aufl. Göttingen, 1856—1857. Bd 1—3.
149. Gubernatis A. de. Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Leipzig, 1874.
150. Hanuš J. J. H. Bájeslowný kalendař slovanský, čili pozůstatky pohansko-svatečnych obřadův slovanckých. Praha, 1860.
151. Haupt L., Schmaler J. E. Pjesnički hornych a delnych łužiskich Serbow. Gzymi, 1841—1843. I. 1—2.
152. Herbart J. F. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Königsberg, 1834.
152a. Herbart J. F. Sämmtliche Werke. Leipzig, 1850. Bd 5.
153. Heyse K. W. L. System der Sprachwissenschaft. Berlin, 1856.
154. Holtzmann A. Die Kuruinge, ein indisches Heldengedicht. Karlsruhe, 1846.
155. Houška J. V. Sbírka národních pověr v Čechách // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1854. Sv. 4. S. 525—551; 1855. Sv. 1. S. 45—56; Sv. 2. S. 178—185; Sv. 3. S. 327—332.
156. Humboldt W. von. Gesammelte Werke. Berlin, 1841—1852. Bd 1—7.
157. Humboldt W. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Berlin, 1876. Bd 1—2.
157a. Jean Paul. Sämmtliche Werke. Berlin, 1826—1828. Bd 1—60.
158. Ilić L. Narodni slavonski odičaji. Zagreb, 1846.
159. Jireček J. Studia z oboru mythologie české // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1863. Sv. 3. S. 262—269.
160. Jungmann J. Slovnik česko-německy. Praha, 1835—1839.
161. Kačić — Miošić A. Vienac. Zadr, 1861.
162. Kolo, članci zu literaturu, umetnost i narodni život. Zagreb, 1842—1847. Knj. 1—8.
163. K[onopka] J. Pieśni ludu krakowskiego. Kraków, 1840.
164. Kuhač Fr. Južno-slovjenske narodne popievke. Zagreb, 1878. Knj. 1.
165. Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes: Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859.
166. Kuhn A. Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker // Indische Studien. Berlin, 1849. Bd 1.

167. Kuhn A. Pfad, πάτος, πόντος, pons, pontifex // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet des Deutschen, Griechischen und Lateinischen. Berlin, 1855. Bd 4. S. 73—77.
168. Kuhn A. Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet des Deutschen, Griechischen und Lateinischen. Berlin, 1855. Bd 4. S. 81—124.
169. Kuhn A. Über Entwicklungsstufen der Mythenbuldung // Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1873. Berlin, 1874. 3. Abt. S. 123—151.
170. Kuhn A., Schwartz W. Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche. Leibzig, 1848.
171. Kulda B. M. Pohádky a pověsti národu Moravského. Brno, 1854. D. 1—4.
172. Lazarus M. Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze. Berlin, 1856—1857. Bd 1—2.
173. Linde S. Słownik języka polskiego. Lwów, 1854—1860. T. 1—6.
173a. Lottner C. Über die Stellung der Italer innerhalb des indoeuropäischen Stammes // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet des Deutschen, Griechischen und Lateinischen. Berlin, 1858. Bd 7. S. 18—49.
174. Lotze H. Mikrokosmus. Leipzig, 1856—1857. Bd 1—2.
175. Maciejowski W. A. Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. Warszawa, 1853. T. 3. Dodatki.
176. Mannhardt W. Germanische Mythen: Forschungen. Berlin, 1858.
177. Miklosich F. Radices linguae slovenicae veteris dialecti. Lipsiae, 1845.
178. Michosich F. Lexicon palaeoslovenico-graecolatinum emendatum auctum. Vindobonae, 1862—1865.
179. Miklosich F. Vergleichende Grammatik des slavischen Sprachen. Wien, 1879—1883. Bd 1—4.
180. Miklosich F. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.
181. Miłkowski St. Klechdy podlaskie // Biblioteka Warszawska. Warszawa, 1858. T. 1.
182. Müller Fr. M. Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Für das deutche Publicum bearb. von C. Böttger. 2. Aufl. Leipzig, 1866. H. 1—2.
183. Müller Fr. M. Essays. Leipzig, 1869—1872. Bd 1—4.
184. Müller Fr. M. Das Denken im Lichte der Sprache. Leipzig, 1888.
185. Němcová B. Sebrané spisy. Litomyšl; Praha, 1862—1863. D. 1—8.
186. Němcová B. Obrazy ze života Slovenského // Sebrané spisy. Litomyšl; Praha, 1862. D. 2.
187. Nesselmann G. H. F. Wörterbuch der Litauischen Sprache. Königsberg, 1851.

188. Nesselmann G. Litauische Volkslieder. Berlin, 1853.
189. Pasek J. Pamętniki. Warszawa, 1836.
190. Paul H. Principien der Sprachgeschichte. Halle, 1880.
191. Pauli Ż. Pieśni Ludu Polskiego w Galicji. Lwów, 1838.
192. Pauli Ż. Pieśni ludu ruskiego w Galicji. Lwów, 1839—1840. T. 1—2.
193. Pjsně světské lidu slovenského v Vhřich / Sebr. a vyd. od P. J. Šafařika, J. Blahoslava a giných. Pesst, 1823—1827. Sv. 1—2.
194. Plinius Caius Secundus. Historia naturalis. Leipzig, 1854—1865. Bd 1—6.
195. Pohádky národní od J. K. z Radostova. Praha, 1856—1858. Sv. 1—12.
195a. Pott A. F. Die Ungleichheit menschlicher Rassen haupsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte, unter besonderer Berücksichtigung von des Grafen von Gobineau gleichnamigen Werke. Lemgo, 1856.
196. Rukopis Kralodvorský: Sebrání Iyricko-epických národních zpěvů, věrně v původním starem jazyku ... / Vydan od V. Hanky. Praha, 1819.
197. Rulikowski E. Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. Warszawa, 1853.
197a. Scherer W. Zur Geschichte der deutschen Sprache, 2. Ausg. Berlin, 1878.
197б. Schleicher A. Die Sprachen Europas in systematische Übersicht. Bonn, 1850.
198. Schleicher A. Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Weimar, 1861.
199. Schott Arthur und Albert. Walachische Märchen. Stuttgart, 1845.
200. Schwarz F. L. W. Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. 2. Aufl. Berlin, 1862.
201. Siemieński L. Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie. Poznań, 1845.
202. Simrock K. Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen. 2. Aufl. Bonn, 1864.
203. Steinthal H. Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Principien und ihr Verhaltniss zu einander. Berlin, 1855.
204. Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. 2. Ausg. Berlin, 1858.
205. Steinthal H. Zur Sprachphilosophie // Zeitschrift für Philosophie und philosophiscke Kritik. Halle, 1858. Bd 32. S. 68—95.
206. Steinthal H. Assimilation und Attraction // ZVS. 1860. Bd 1. S. 93—179.
207. Steinthal H. Über den Wandel der Laute und des Begriffs // ZVS. 1860. Bd 1. S. 416—432.
208. Steinthal H. Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues. Berlin, 1860.

209. Steinthal H. Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus // ZVS. 1862. Bd 2. S. 1—29.
210. Steinthal H. Über die Wurzeln der Sprache // ZVS. 1862. Bd. 2. S. 453—486.
211. Steinthal H. Das Epos // ZVS. 1868. Bd 5. S. 1—57.
212. Sumlork (Krolmus) V. S. Staročeské pověstí, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy, ohledem na bájesloví československé. Praha, 1845—1851. T. 1—2.
213. Sušil F. Morawské národní písně s napévy do textů vřadenymi. Brno, 1860.
214. Šafařik P. J., Palacky F. Die ältesten Denkmäler der böhmmischen Sprache. Prag, 1840.
215. Škultéty A. H., Dobšinský P. Slovenské povesti. Šťávnice, 1861.
216. Valjavec Matiia (Kračmanov). Narodne pripovjedke. Varaždin, 1858
217. Wacław z Oleska. Piesni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego. Lwów, 1833.
218. Waitz Th. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig, 1849.
219. Wójcicki K. Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi z nad Bugu, z dolączeniem odpowiednich pieśni ruskich, serbskich, czeskich i słowiańskich. Warszawa, 1836—1837. T. 1—2.
220. Wójcicki K. Wl. Stare gawędy i obrazy. Warszawa, 1840. T. 1—4.
221. Wójcicki K. Klechdy, starożytne podania i powieści ludowe. Wyd. 2-gie. Warszawa, 1851. T. 1—2.
222. Wolf J. W. Beiträge zur deutschen Mythologie. Göttingen und Leipzig, 1852—1857. Bd 1—2.
223. Zejszner L. Pieśni ludu Podhalan czyli górali tatrowych polskich. Warszawa, 1845.
224[a] Березин Ф. М. История лингвистических учений. 2-е изд. М., 1984.
225. Лавровский П. А. Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов»; соч. А. Потебни // ЧОИДР. 1866. Кн. 2. Отд. V. С. 1—102.
226. Потебня А. А. К истории звуков русского языка. Воронеж; Варшава, 1876—1883. Ч. 1—4.
227. Потебня А. А. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1878. 3 части в 4-х томах. [Рецензия]. // Записки имп. Академии наук. 1881. Т. 37. Прилож. № 4. С. 64—152.
228. Потебня А. А. Из записок по теории словесности: (Поэзия и про-

[a] Издания №№ 224—234 введены в список в дополнение к перечню изданий, использованных А. А. Потебней, как часто упоминаемые в примечаниях.

за. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). Харьков, 1905.

229. Потебня А. А. I. О некоторых символах в славянской народной поэзии. II. О связи некоторых представлений в языке. III. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. IV. О доле и сродных с нею существах. 2-е изд. Харьков, 1914.

230. Потебня А. А. «Слово о полку Игореве». Текст и примечания. С дополнением из черновых рукописей о «Задонщине». Объяснение малорусской песни XVI века. 2-е изд. Харьков, 1914.

231. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. 3-е изд. М., 1958. Т. 1/2.

232. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. 2-е изд. М., 1968. Т. 3.

233. Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.

234. Українські народні пісні в записах Олександра Потебні. Київ, 1988.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В ТРУДАХ А. А. ПОТЕБНИ

аглс. — англосаксонский
англ. — английский
блр. — белорусский
болг. — болгарский
вин. п. — винительный падеж
влр. — великорусский
в.-луж. — верхнелужицкий
вост. — восточный
врн. — верхненемецкий
герм. — германский
греч. — греческий
губ. — губерния
дат. п. — дательный падеж
др.-нем. — древненемецкий
др.-рус. — древнерусский
ед. ч. — единственное число
ж. р. — женский род
зап. — западный
зват. п. — звательный падеж
им. п. — именительный падеж
инд. — индийский
исл. — исландский
лат. — латинский
лит. — литовский
литер. — литературный
луж. — лужицкий
млр. — малорусский
мн. ч. — множественное число
м. р. — мужской род
наст. вр. — настоящее время
нем. — немецкий
обл. — областной
пр. вр. — прошедшее время
пск. — псковский
род. п. — родительный падеж
св. — святой
сев. — северный
сканд. — скандинавский
скр. — санскритский
слав. — славянский
слов. — словацкий
сов. в. — совершенный вид
стар. — старинный
срб. — сербский
ср. р. — средний род
ст.-рус. — старорусский
ст.-сл. — старославянский
ст.-чеш. — старочешский
стр. — страдательное
сущ. — существительное
твор. п. — творительный падеж
у. — уезд
укр. — украинский
франц. — французский

ПРИМЕЧАНИЯ

Творческое наследие А. А. Потебни не собрано воедино и труднодоступно. 20-томное собрание его сочинений, задуманное в 1920-е гг., не увидело свет и ограничилось двумя изданиями 1-го тома, содержащего книгу «Мысль и язык». С 1930 по 1976 г. нелингвистические труды Потебни вообще не публиковались. В 1976 г. появился сборник избранных произведений ученого под общим названием «Эстетика и поэтика» (серия «История эстетики в памятниках и документах»). Эта книга сыграла важную роль в популяризации идей Потебни, однако она не лишена недостатков: большинство текстов дается в извлечениях, не выверены цитаты, имеются многочисленные ошибки в библиографическом аппарате, в книге практически отсутствуют комментарии.

Следует также отметить, что общие философские идеи высказываются Потебней попутно в исследованиях по лингвистике, фольклору, мифологии, литературоведению, недоступных для читателя-неспециалиста. Кроме того, Потебне не удалось завершить ряд значительных трудов, и они были подготовлены впоследствии его вдовой и учениками. Существенную часть творческого наследия Потебни составляют также курсы лекций, опубликованные на основе записей его слушателей. Проблема соотношения всех этих разнородных текстов осложняется еще и тем, что многие из них не датированы, а между тем концепция Потебни на протяжении его жизни претерпела довольно существенную эволюцию. Ученый по многу раз возвращался к одним и тем же темам, уточняя или даже пересматривая и общие положения, и конкретные выводы.

При отборе произведений для настоящего тома имелось в виду представить в возможно более полном объеме теоретико-философское наследие Потебни, главным образом в двух наиболее актуальных областях: философии языка и философии мифа, причем особое предпочтение оказывалось произведениям, не переиздававшимся после революции. В связи с этим мы старались в наименьшей степени дублировать другие современные издания Потебни: упомянутый сборник «Эстетика и поэтика» [233], а также подготовленный в издательстве «Высшая школа» том под общим названием «Теоретическая поэтика».

За рамками настоящего издания остались, в частности, статья Потебни «Язык и народность» и его рецензия на сборник «Народные песни Га-

лицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким», поскольку первая целиком, а вторая в наиболее существенных фрагментах опубликованы в [233]. В то же время мы сочли необходимым включить книгу Потебни «Мысль и язык», поскольку это единственное произведение, содержащее целостное изложение его лингво-философской концепции (в [233] эта работа опубликована с некоторыми сокращениями).

В первый раздел настоящего издания, озаглавленный «Философия языка», входят книга «Мысль и язык», курс лекций «Психология поэтического и прозаического мышления» и фрагменты «Из записок по теории словесности», посвященные теории мифа. Во второй раздел «От слова к символу и мифу» — работы по фольклору и мифологии конца 1850-х — середины 1860-х гг.

Книга «Мысль и язык» и все тексты, включенные во второй раздел, были впервые опубликованы самим Потебней непосредственно после их написания. Курс лекций «Психология поэтического и прозаического мышления» подготовлен после смерти Потебни его учеником Б. А. Лезиным по студенческим конспектам. Том «Из записок по теории словесности» также подготовлен посмертно на основе записей Потебни, которыми он пользовался при чтении лекций. Оба текста несут следы редакторской обработки.

Из работ, включенных во вторую часть тома, три не переиздавались после первой публикации: «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды», «Переправа через воду как представление брака» и «К статье А. Н. Афанасьева «Для археологии русского быта». Книга «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и статьи «О связи некоторых представлений в языке», «О доле и сродных с нею существах», «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» переизданы в одном томе в 1914 г. [229]. Четыре последние работы, а также статья «Переправа через воду как представление брака» печатаются нами целиком, а статьи «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды» и «К статье А. Н. Афанасьева «Для археологии русского быта» — с сокращениями за счет лингвистического материала.

Рукописи большей части сочинений, публикуемых в настоящем издании, не сохранились. Исключение составляют фрагменты по теории мифа «Из записок по теории словесности». По просьбе составителя канд. истор. наук, сотрудник Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР Е. А. Боряк произвела сверку текстов с сохранившейся частью рукописей (Центральный государственный исторический архив УССР, ф. 2045, оп. 1, ед. хр. 237, 238, 239, 240, 246). При этом выяснилось, что текст фрагментов по теории мифа в [228] передан в целом аутентично рукописям, хотя имеются и отдельные отступления от них. В частности, публикаторы переставляли части текста, вводили, не оговаривая их, единичные конъектуры по смыслу, давали дополни-

тельные ссылки, отсутствовавшие у Потебни. Ряд фрагментов, зачеркнутых в рукописи, но тем не менее представляющих существенный интерес, был при публикации опущен. Учитывая, что рукописные источники отдельных фрагментов, включенных в настоящее издание, пока не обнаружены, мы посчитали возможным взять за основу издание 1905 г., сохранив установленную там последовательность изложения материала и внеся лишь единичные исправления, приближающие публикуемый текст к рукописям.

Следует также отметить, что в личном фонде Потебни имеется черновой вариант публикуемого нами автобиографического письма А. Н. Пыпину (ЦГИА УССР, ф. 2045, оп. I, ед. хр. 27). Этот вариант содержит ряд отличий от опубликованного текста. Наиболее существенные из них указаны В. Ю. Франчук (см. Франчук В. Ю. I. К столетию «Из записок по русской грамматике» А. А. Потебни (1874—1974)//Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз. 1974. Т. 33. № 6. С. 529. Примеч. 5; 2. А. А. Потебня. М., 1986. С. 54).

Комментарий призван приблизить тексты Потебни к современному читателю: в нем сообщаются общие сведения о публикуемых произведениях, поясняются диалектные слова, редкие географические названия, специальные термины. Бóльшая часть публикуемых работ Потебни относится к раннему периоду его научной деятельности; впоследствии ученый неоднократно возвращался к затронутым в них темам, делал отдельные уточнения, приводил новые примеры. Такие случаи мы старались отмечать в комментариях.

В то же время, учитывая характер издания, не преследующего специально лингвистических целей, мы вынуждены были отказаться от комментирования языковых фактов, сближений и этимологий, предлагаемых Потебней. Неудовлетворительность многих из них очевидна для читателя-лингвиста. Неспециалисту можно порекомендовать для проверки заинтересовавших его сближений обращаться к современным этимологическим словарям (словарь М. Фасмера, «Этимологический словарь славянских языков» под ред. О. Н. Трубачева и др.). При этом следует помнить, что теоретическое положение не обязательно оказывается неверным, если выясняется, что оно иллюстрируется неверной этимологией.

Многие темы, к которым обращался Потебня, получили разработку в последующей научной традиции. Ограниченный объем комментария не позволил нам приводить эту литературу. Основные библиографические указания читатель может найти в соответствующих статьях энциклопедии «Мифы народов мира». Нам пришлось отказаться также и от комментирования многочисленных имен мифологических персонажей, упоминаемых Потебней. Отсылаем читателя к той же энциклопедии «Мифы народов мира» и другим справочным изданиям.

При подготовке издания была проделана следующая текстологическая работа.

Раскрыты сокращения отдельных слов, орфография и пунктуация текстов приближены к современным. При этом унификации подверглись не только особенности написания, характерные в целом для XIX века, но и специфические особенности графики, характерные для поздних работ Потебни (например, слитное написание *не* с глаголами). В то же время в тексте сохраняются непоследовательности в написании отдельных слов, отражающие украинское происхождение Потебни или неустановившуюся орфографическую традицию: *кутя* наряду с *кутья, козак* наряду с *казак, зоря* наряду с *заря* и др. Без изменения оставлены и лексические украинизмы: *зоря* в значении звезда, *покуть* и *покуття* в значении красный угол в доме и др.

Унифицированы также географические пометы. Они даются одним из трех способов: или полностью, или сокращенно до суффикса *—ск—*, или в соответствии со Списком сокращений. Таким образом, возможны следующие написания: *сербский, серб., срб.; великорусский, великорус., влр.* и т. п. В общем случае географические пометы даются без изменений, причем сохраняются и устаревшие формы: *великорусский* (современное русский), *волошский* (румынский), *малорусский* (украинский), *скандинавский* (древнеисландский), *хорутанский* (словенский). Исключение сделано для форм, которые получили ныне иное значение и могли бы ввести в заблуждение читателя: так, *словенский* заменено на современное *словацкий, индейский* — на *индийский.*

Терминология Потебни последовательно сохраняется даже в тех случаях, когда она устарела. В частности, нужно помнить, что под русским языком Потебня понимает совокупность восточнославянских языков, т. е. русский, украинский и белорусский языки. Малорусское наречие обозначает у Потебни украинский язык, белорусское наречие — белорусский язык, великорусское наречие — русский язык. Следует также учитывать, что, традиционно называя украинский язык малорусским наречием, Потебня подразумевал под «украинским» говоры левобережной Украины (без северных районов Черниговщины), Киевщины, Екатеринославщины и Херсонщины, т. е. восточноукраинские говоры.

Источники, на которые ссылается Потебня, сведены в библиографию в алфавитном порядке со сплошной нумерацией. В тексте в квадратных скобках указываются порядковый номер цитируемой работы в Списке и страница.

Примечания Потебни даются под строкой с единой сквозной нумерацией внутри каждой работы. Примечания составителя — там же с пометой *«Примеч. сост.»*. Переводы иноязычных текстов читатель найдет в подстрочных примечаниях. Тексты на славянских языках приводятся без перевода на русский, т. к. их смысл ясен из контекста.

Конъектуры от составителя даются в тексте в квадратных скобках. Ряд мелких опечаток, исправленных по смыслу, специально не оговаривается. Библиографические ссылки Потебни в ряде случаев уточнены. В тех случаях, когда удалось обнаружить источник цитаты, приведенной Потебней без ссылки или с неполной ссылкой, дополнительные сведения введены непосредственно в текст или же указаны в комментариях.

При подготовке издания была проведена частичная сверка цитат, главным образом на славянских языках, однако исправления в текст вносились только в тех случаях, когда налицо имелись явные опечатки, поскольку не всегда можно с точностью судить о том, не имеет ли отступление от первоисточника характера осознанной правки. Ситуация осложняется тем, что в ряде случаев Потебня производит в цитируемых текстах отдельные замены и перестановки слов, правит стиль источника. Это относится, в частности, к книге «Мысль и язык», в которой Потебня приводит обширные цитаты в собственном переводе с немецкого языка, причем цитирование подчас приближается к пересказу источника.

Специфична ситуация с многочисленными цитатами из произведений украинского фольклора. Поскольку Потебня сам был его собирателем и в определенном отношении носителем традиции, он широко использовал в своих работах собственные записи украинского фольклора, а также вносил некоторые конъектуры в тексты украинских песен, цитируемые по опубликованным источникам.

Особые трудности при воспроизведении текстов на украинском языке обусловлены также тем, что издания середины XIX в., которыми пользовался ученый, отличались правописанием друг от друга. Потебня, как правило, переводил орфографию источника на свою собственную, довольно близкую современной, но все же не вполне совпадающую с ней. В связи с этим в общем случае тексты на украинском языке печатаются с сохранением правописания Потебни.

При подготовке к переизданию работы Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды», опубликованной первоначально в «Чтениях в имп. Обществе истории и древностей российских», выяснилось, что О. М. Бодянский, редактор «Чтений», печатал украинские и сербские тексты в специфической орфографии, которая вызвала негативное отношение Потебни. В письме к чешскому лингвисту А. Патере от 15 апреля 1866 г. Потебня сообщает: «Посланные мною вам книжки печатаны без моей корректуры, а потому грубейшие опечатки в иностранных и даже русских словах должны быть приписаны не мне. Бодянский не поленился переделать по-своему сербское и малорусское правописание, а не захотел поверять по рукописи при корректуре» (Лешка О. Материалы для биографии А. А. Потебни//Slavia. 1976. № 1. С. 55). Ср. в письме к А. А. Котляревскому от 3 января 1866 г.: «...статьи мои по мифологии, помещенные в «Чтениях в Обществе истории и древностей», ...напечатаны с грубыми

ошибками, за которые мне, может быть, придется краснеть, если я еще сохранил эту драгоценную способность» (Айзеншток І. З листування О. О. Потебні//Україна. 1927. № 1/2. С. 165). В связи с этим украинские и сербские тексты, цитируемые в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», в виде исключения приводятся не по тексту публикации, а по первоисточнику или же в орфографии, приближенной к обычному написанию Потебни.

Написание иноязычных слов и текстов частично унифицировано и приближено к современным нормам. Исключение сделано для некоторых слов на немецком языке, в которых сохранена традиционная орфография, а также для примеров на санскрите, в которых сохранялось принятое в 1860-е гг. кириллическое написание.

Выражаем глубокую благодарность специалистам, которые взяли на себя труд просмотреть иноязычные тексты: Т. П. Агапкиной (польский язык), М. Л. Бершадской (сербский язык), Ю. А. Лаучюте (литовский язык), А. В. Парибоку (санскрит), Т. Б. Путиловой и Н. А. Чистяковой (древнегреческий и латинский языки), Л. М. Рязановскому (немецкий язык), Р. Г. Тугушевой (чешский язык). Выражаем также признательность за ряд ценных консультаций Г. И. Кабаковой и В. М. Мокиенко.

АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ ПИСЬМО

Впервые в кн.: Пыпин А. Н. История русской этнографии. Спб., 1892. Т. 3. С. 420—424. Переиздано в кн.: Франчук В. Ю. А. А. Потебня. М., 1986. С. 134—138.

С. 11. * Имеется в виду сборник: Исторические песни малорусского народа с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова. Киев, 1874—1875. Т. 1—2.

** Здесь указана годовая сумма жалованья.

С. 12. * Копа (о деньгах) — полтинник, 50 копеек (устаревшее, укр.).

С. 13. * Классический труд И. И. Срезневского оказал существенное влияние на становление языковедческих интересов Потебни. См. переиздание: Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка. М., 1959.

** В черновом варианте автобиографического письма к А. Н. Пыпину, сохранившемся в архиве Потебни, яснее, чем в опубликованном тексте, отмечено влияние Буслаева на молодого ученого: «Кроме книжных влияний (между прочим Буслаева), я не пользовался, к сожалению, никогда ничьими советами и работал вполне уединенно» (Франчук В. Ю. К столетию «Из записок по русской грамматике» А. А. Потебни (1874—1974)//Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз. 1974. Т. 33. № 6. С. 529. Примеч. 5). Идеи Буслаева, в частности, отразились в ряде поло-

жений первых книг Потебни: «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и «Мысль и язык».

*** «Поэзия» и «проза» — важные категории лингво-философской концепции Потебни (см. ниже комментарии к лекциям «Психология поэтического и прозаического мышления»). Они рассматриваются не просто как определенные виды литературного творчества, но как виды мыслительной деятельности, подразумевающие разное отношение к слову. Противопоставление поэзия — проза у Потебни соотнесено с такими противопоставлениями, как искусство — наука, мышление образное (поэтическое) — мышление понятийное (научное). В разработке этой проблематики Потебня в значительной степени следовал по пути, намеченному В. Гумбольдтом (см. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 183—195). Формулировка «поэзия и проза суть явления языка» (см. также наст. изд., с. 179, 228) восходит, по-видимому, к следующему высказыванию В. Гумбольдта: «Man muß sie (die Poesie und die Prosa. — *А. Т.)* Erscheinungen der Sprache nennen...» [156, т. 6, с. 230]. (Их (поэзию и прозу. — *А. Т.)* следует называть проявлениями языка...» — Пер. с нем. В. В. Бибихина).

С. 14. * Имеется в виду 3-й том основного языковедческого труда Потебни «Из записок по русской грамматике», изданный уже после смерти ученого.

** Потебня говорит о своей обширной рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» [227]. Опубликовано в извлечениях в [233, с.226—252].

МЫСЛЬ И ЯЗЫК

Впервые: Журнал Министерства народного просвещения. 1862. Ч. 113—114. № 1—5. То же (оттиск): Спб., 1862. 191 с. 2-е изд. — Харьков, 1892. VI, 228 с.; 3-е изд. — Харьков, 1913. VII, 225 с.; 4-е изд. — Одесса, 1922. XXX, 188 с. (Полн. собр. соч. А. А. Потебни. Т. 1); 5-е изд. — Одесса, 1926. XXXII, 207 с. (Полн. собр. соч. А. А. Потебни. Т. 1). Опубликовано с некоторыми сокращениями в [233, с. 35—220].

В 3-е издание включены также статьи Потебни «Язык и народность» и заметка «О национализме», в 5-е — статья «Язык и народность». 4-е и 5-е издания представляли собой первые тома предполагаемого полного собрания сочинений Потебни, однако последующие тома так и не увидели свет. При подготовке 4-го и 5-го изданий в тексте были исправлены опечатки, имевшиеся в 1-м издании и воспроизведенные во 2-м и 3-м, частично сверены цитаты, а также введены подстрочные примечания, корректирующие отдельные лингвистические наблюдения Потебни. Кроме этого, редакторы перевели текст на специфическую

орфографию, характерную для работ Потебни 1870—1880-х гг. Нами взят за основу текст 5-го издания при учете других изданий и соблюдении общих текстологических принципов, изложенных выше.

Книга «Мысль и язык» написана Потебней на основе курса лекций, которые читались им в Харьковском университете. «В начале 60-х годов XIX в. в русских университетах решено открыть новые кафедры сравнительного языкознания, которое к этому времени все более широко входит в систему подготовки филологов... Закономерным претендентом на руководство новой кафедры в Харьковском университете становится А. А. Потебня... Следовало доказать способности молодого ученого столичному начальству. Для этого А. А. Потебня по инициативе П. А. Лавровского обрабатывает курс своих лекций и публикует их в начале 1862 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» под названием «Мысль и язык» (Франчук В. Ю. А. А. Потебня. М., 1986. С. 42).

Идеи, в концентрированном виде изложенные Потебней в «Мысли и языке», развивались и уточнялись им на протяжении всей жизни. Непосредственно примыкает к «Мысли и языку» теоретическое «Введение» к книге «Из записок по русской грамматике» [231, т. 1/2, с. 13—128]. В то же время «Мысль и язык»— единственное произведение, в котором в полном, развернутом виде изложена лингво-философская концепция Потебни. Этим обусловлено как непреходящее значение этого труда, так и его своеобразная судьба: настоящий резонанс он получил не в момент появления, а только начиная с 1890-х гг., когда идеи Потебни стали объектом заинтересованного обсуждения и полемики.

С. 17. * Творчество В. Гумбольдта занимает особое место в истории языкознания. Он подходил к языку не столько как лингвист, сколько как философ, и все последующие разработки философии языка, вплоть до наших дней, так или иначе соотнесены с его концепциями.

Влияние В. Гумбольдта испытали многие русские филологи (И. И. Срезневский, Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский и др.). В 1858—1859 гг. в «Журнале Министерства народного просвещения» был опубликован в переводе П. Билярского основной языковедческий труд В. Гумбольдта «О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человечества» (в современном переводе — «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества»)

В «Мысли и языке» встречаются ссылки на три работы В. Гумбольдта: «О различии строения человеческих языков...», «О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития», а также «Эстетические опыты. Первая часть. О «Германе и Доротее» Гете». Все они вошли в новейшее издание: Гумбольдт В. фон. 1. Избранные труды по языкознанию. М., 1984; 2. Язык и философия культуры. М., 1985.

В русской традиции Потебня был, несомненно, наиболее ярким интерпретатором идей В. Гумбольдта. «Следует, однако, отметить, что в его книге «Мысль и язык» ... глава, посвященная В. Гумбольдту, представляет собой в основном всего лишь изложение некоторых положений учения В. Гумбольдта, которое сопровождается небольшими комментариями, а в других главах, затрагивающих эти положения, говорится главным образом о внутренней форме слова ... и притом не столько в понимании В. Гумбольдта, сколько следуя Г. Штейнталю. Влияние В. Гумбольдта на А. А. Потебню так же, как и на Д. Н. Овсянико-Куликовского и его учеников ... ощущается в большей мере в тех работах, которые касаются общеэстетических и теоретико-литературоведческих проблем» (Звегинцев В. А. О научном наследии Вильгельма фон Гумбольдта // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 357).

С. 23. * То же, что флективный. Флективными называют языки, в которых словоизменение производится посредством флексии (окончания).

С. 36. * Имеется в виду следующее высказывание М. В. Ломоносова: «Кто отчасу далее в нем (в русском языке.— *А. Т.*) углубляется, употребляя предводителем общее философское понятие о человеческом слове, тот увидит безмерно широкое поле или, лучше сказать, пределы имеющее море» [68а, с. 7—8].

С. 38. * С комментариями Г. Штейнталя к трудам В. Гумбольдта связывается начало их психологического толкования (см. комментарий к с. 17 и 97). Термин «антиномия» в данном контексте обозначает «гносеологический коррелят понятия объективного диалектического противоречия» (Постовалова В. И. Язык как деятельность: Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М., 1982. С. 91). Представление об антиномической природе языка позднее развивалось в лингвистической концепции П. А. Флоренского, см. Флоренский П. А. Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 88—125. П. А. Флоренский внимательно знакомился с трудами Потебни и его учеников. См. комментарий к с. 182.

С. 43. * Калькированный термин «неделимое» соответствует немецкому (из латинского) *Individuum;* в современных переводах передается заимствованным «индивид». «Неделимое» — буквальный перевод латинского *in-dīviduus* — «неразделенный, нерасщепленный» (ср. *in-dīviduum* — «атом»). В новейших европейских языках слово приобрело значение «индивид, (отдельная) личность».

С. 48. * Современный перевод: «В том, источник чего, по сути дела, тождествен мне, понятия субъекта и объекта, зависимости и независимости переходят друг в друга. Язык принадлежит мне, ибо каким я его вызываю к жизни, таким он и становится для меня; а поскольку весь он прочно укоренился в речи наших современников и в речи прошлых по-

колений — в той мере, в какой он непрерывно передавался от одного поколения к другому, — постольку сам же язык накладывает на меня при этом ограничение. Но то, что в нем ограничивает и определяет меня, пришло к нему от человеческой, интимно близкой мне природы, и потому чужеродное в языке чуждо только моей преходящей, индивидуальной, но не моей изначальной природе» (Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 83).

С. 50—51. * Понятие духа (Geist) в концепции В. Гумбольдта является одним из наиболее сложных и допускает различные толкования. Потебня лишает это понятие многозначности, давая ему вполне материалистическое толкование.

С. 93. * Прилагательное *интеръекционный* образовано от лат. *interjectio* — междометие.

С. 97. * Понятие внутренней формы слова является основополагающим для концепции Потебни. Оно восходит к В. Гумбольдту и в то же время содержит существенную трансформацию идей немецкого лингвиста-философа. В. Гумбольдт говорит о «внутренней форме языка» (innere Sprachform), и в сведении ее к «внутренней форме слова», намеченном еще в комментариях Г. Штейнталя к гумбольдтовским текстам, сказался новый психологизированный подход к явлениям языка (Рамишвили Г. В. Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 19—21).

Понятие внутренней формы имеет истоки в античной философии; первоначально оно возникает в «Эстетических опытах» В. Гумбольдта и лишь впоследствии распространяется им на язык. «Рационализированное ... понятие внутренней формы ... может быть возведено к Платону. Оно легко может быть истолковано как одно из значений платоновского эйдоса, именно в смысле «прообраза», «нормы» или «правила». В эстетике Плотина ... мы встречаем уже не только понятие, но и самый термин «внутренняя форма»... Соответственное применение термина «внутренняя форма» мы встречаем у энтузиастического неоплатоника Возрождения Дж. Бруно... Английский платонизм XVII века также не чуждался этого понятия, а потому появление термина у Шефтсбери не должно казаться неожиданным. На Шефтсбери же мы вправе смотреть как на связующее звено между плотиновской и возрожденской эстетикою ... и немецким идеализмом... Гумбольдт пользуется термином «внутренняя форма» первоначально также в контексте эстетическом... Рассуждение Гумбольдта... делает понятным перенесение понятия «внутренней формы» в область языка вообще, особенно если вспомнить собственное Гумбольдта сопоставление языка с искусством» (Шпет Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М., 1927 С. 54—58).

В XX в. понятие внутренней формы становится основополагающим для ряда направлений лингвистики. При этом намечаются две ориентации в его интерпретации. В одном случае это понятие рассматривают в широком историко-философском контексте, в другом — пытаются сделать рабочим понятием лингвистики (Постовалова В. И. Язык как деятельность. С. 172). Для Потебни, по-видимому, характерен синтез обеих тенденций.

В «Мысли и языке» дается ряд определений внутренней формы слова. Их совокупность позволяет, в общем, «истолковать внутреннюю форму как присущий языку прием, порядок выражения и обозначения с помощью слова нового содержания или, иначе, как выработанную модель, языковую формулу ... по которой с участием предшествующих слов и их значений происходит формирование новых слов и значений. Это языковой механизм, всякий раз приходящий в движение, когда нужно представить, понять и закрепить в индивидуальном обозначении новое явление, то есть выразить словом новое содержание» (Гречко В. А. Семантическая терминология А. А. Потебни как система // Наукова спадщина О. О. Потебнi i сучасна фiлологiя. Київ, 1985. С. 167—168).

Если в «Мысли и языке» внутренняя форма выступает как синоним понятий этимологического значения слова и представления (см. комментарий к с. 128), то в более поздних трудах Потебня разграничивает внутреннюю форму и представление. «Внутренняя форма обозначает ближайшее значение слова и выступает как совокупность нескольких значений, в то время как представление может исчезать ... Внутренняя форма выступает не только как центр образа; она в какой-то мере уже обобщает отдельные признаки предмета, создавая из них единство образа, давая значение этому единству. Таким образом, внутренняя форма — это не образ предмета, а «образ образа» [224, с. 77—78].

Иную, полемичную по отношению к Потебне интерпретацию внутренней формы дает Г. Шпет. См. особенно: Шпет Г. Внутренняя форма слова. С. 106.

С. 121. * *Опоек* — рус. диал. теленок.

С. 128. * Потебня наделяет слово «представление» специфическим смыслом: «Знак в слове есть необходимая (для быстроты мысли и для расширения сознания) замена соответствующего образа или понятия; он есть представитель того или другого в текущих делах мысли, а потому называется представлением. Этого значения слова представление ... не следует смешивать с другим, более известным и менее определенным, по которому представление есть то же, что восприятие или чувственный образ, во всяком случае — совокупность признаков» [231, т. 1/2, с. 18]. См. также наст. изд., с. 212, 444—445.

С. 130. * Потебня приводит первые и последние слова молитвы «Отче наш».

С. 130. ** Ряд положений, сходных с идеями Потебни, впоследствии высказал А. Н. Веселовский в «Трех главах из исторической поэтики» (глава третья «Язык поэзии и язык прозы»). Ср., в частности: «В сущности, каждое слово было когда-то метафорою, односторонне-образно выражавшей ту сторону или свойство объекта, которая казалась наиболее характерною, показательною для жизненности» (Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 276—277). Близость некоторых идей А. А. Потебни и А. Н. Веселовского отмечена в комментариях к этому изданию.

С. 132. * Ср. современный перевод: «...для человека естественным является тотчас же воспроизвести понятое им в речи» (Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 78). См. также наст. изд., с. 174.

С. 133. * Идеи об исторической эволюции типов предложения развиты Потебней в исследовании «Из записок по русской грамматике» [231].

С. 134. * Ср. современный перевод: «Понимая образование речи наиболее естественным образом, то есть как последовательный процесс, мы должны видеть за ним, как за всяким природным становлением, систему эволюции» (Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 149).

С. 143. * Проблему происхождения качественных прилагательных, и в частности цветообозначений, Потебня исследовал в своих трудах по грамматике [232, т. 3, с. 37—67].

С. 144. * Т. е. принимать переносные значения за буквальные.

С. 145. * Концепция понятия у Потебни существенно отличается от признанной ныне. Согласно Потебне, понятие — это совокупность актов мысли, а не одна мысль, оно выражается в виде известного количества суждений, а не отдельного слова или словосочетания [224, с. 74].

** Потебня подчеркивает, что нем. *vorstellung* (представление) он в соответствии с принятой им терминологией называет «чувственным образом», а не «представлением».

С. 147. * Потебня пересказывает эпизод из Евангелия от Иоанна (1, 45—46).

С. 150. * Подробнее о метафорической связи между жизнью человека и дерева Потебня писал в статье «О связи некоторых представлений в языке» (наст. изд., с. 444—471).

С. 158. * Ср. у Ф. И. Буслаева: «Всякий предмет существует для человека только тогда, когда он им сознается, когда входит в его мысль и выражается словом. Мысль есть основная сущность вещи, потому в языках название вещи происходит от слов мыслить, вещать» (Буслаев Ф. И. О преподавании отечественного языка. Л., 1941. С. 173—174).

С. 159. * Материалы о народных запретах и повериях, связанных

с речевой деятельностью, Потебня собирал в течение всей жизни. См. [228, с. 427—528].

С. 160. * См. комментарий к с. 97.

** Позднее Потебня писал о словах *миловать* и *жаловать* подробнее [228, с. 251—252].

С. 165. * Песня была записана Потебней от его тети П. Е. Потебни в с. Перекоповка Роменского у. Полтавской губ. в 1850-х гг. Воспроизведена по рукописи в [234, с. 24].

С. 167. * Позднее Потебня дал более подробный анализ этой загадки [226, ч. 3, с. 23; 232, с. 546—547].

С. 169. * Потебня имеет в виду формулировку В. Гумбольдта: «Идеалом мы называем изображение идеи в облике индивида» (Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. С. 177).

С. 172. * В поздних записях Потебня рассматривал такие случаи обозначения как метонимические [228, с. 247].

** Сходные идеи высказывал ранее Ф. И. Буслаев: «В старину отвлеченные мысли выражались изобразительно. Как степень образованности наших предков, так и самый язык довольствовались живыми, наглядными представлениями; какое-либо общее понятие не иначе могло представиться в уме, как в неразрывной связи с живым впечатлением, свежесть которого сохранялась и в языке изобразительностью и картинностью» [24, т. 1, с. 217].

*** Т. е. отдельное слово в отличие от предложения.

С. 174. * О функции психофизиологического катарсиса, свойственного речевой деятельности, а также восприятию искусства, Потебня писал неоднократно. См., например [230, с. 207]. В этом смысле упреки в излишнем интеллектуализме, предъявлявшиеся теоретической концепции Потебни, не вполне справедливы.

С. 176. * Эти положения Потебни близки высказываниям В. Г. Белинского (см. Пресняков О. П. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX — начала XX века. Саратов, 1978. С. 88). Позднее сходные идеи легли в основу «Психологии искусства» Л. С. Выготского.

** Имеются в виду известные автобиографические признания Н. В. Гоголя («Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ»), в частности: «Я уже от многих своих гадостей избавился тем, что передал их своим героям, обсмеял в них и заставил других также над ними посмеяться» (Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Л., 1952. Т. 8. С. 296—297). Среди бумаг Потебни сохранились многочисленные выписки из сочинений и переписки Гоголя [228, с. 362—380].

С. 177. * В отечественной науке обоснование этих положений связано с работами Ф. И. Буслаева. Ср., в частности: «Начало поэтического творчества теряется в темной, доисторической глубине, когда созидался самый язык; и происхождение языка есть первая, самая решительная и блистательная попытка человеческого творчества. Слово — не услов-

ный знак для выражения мысли, но художественный образ, вызванный живейшим ощущением, которое природа и жизнь в человеке возбудили. Творчество народной фантазии непосредственно переходит от языка к поэзии. Религия есть та господствующая сила, которая дает самый решительный толчок этому творчеству, и древнейшие мифы, сопровождаемые обрядами, стоят на пути созидания языка и поэзии, объемлющей в себе все духовные интересы народа» [24, т. 1, с. 1—2].

С. 178. * Интересные размышления о судьбе народной музыкальной культуры содержатся в письме Потебни к И. Е. Беликову, его университетскому товарищу, отправленном из Берлина зимой 1862/1863 гг. (Халанский М. Материалы для биографии А. А. Потебни // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1909. Т. 18. С. 21—24).

С. 182. * Аналогию между словом и произведением искусства впоследствии развивал П. А. Флоренский: «Слова суть прежде всего конкретные образы, художественные произведения, хоть и в малом размере» (Флоренский П. Символическое описание // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 91). См. также комментарий к с. 38.

С. 186. * См.: Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Л., 1951. Т. 6. С. 113.

С. 187. * Обстоятельный разбор этой песни, заимствованной из сборника А. Л. Метлинского [78, с. 156—157], Потебня дает в статье «О связи некоторых представлений в языке» (наст. изд., с. 444—471).

С. 188. * Потебня цитирует песню из сборника А. Л. Метлинского [78, с. 81].

** Следует учесть, что украинское слово *зоря* более многозначно, чем русское *заря:* «Млр. *зоря* значит: а) то же, что ст.-сл., влр. *заря, зоря,* именно = литов. *aušra, aurora* («зоря погоріла»); б) утренняя и вечерняя звезда, Венера и вообще звезда» [98, т. 2, с. 83]. См. также наст. изд., с. 404.

*** Цитата из сборника А. Л. Метлинского [78, с. 58].

**** Цитата из [78, с. 59].

С. 190. * Имеются в виду действия, основанные на магии подобия (так называемая симпатическая магия в более поздней терминологии).

С. 194. * Потебня приводит начало песни, варианты которой опубликованы в сборнике А. Л. Метлинского [78, с. 34—36]. Данный вариант записан, возможно, самим Потебней, см. [234, с. 122].

С. 196. * Сходные положения ранее высказывались Ф. И. Буслаевым: «Поэзия проходит, проза (в обширном смысле принимаемая) более способствует нашим потребностям. Поэзия языка состоит в неувядаемой, яркой изобразительности, необходимом достоянии древнейшего периода. Собственно тогда еще и не бывает прозы, ибо всякое слово возбуждало тогда поэтическое впечатление, всякое выражение было творческою попыткою... Как ценная монета в обширных расчетах заменяется ассигнациями и билетами, так и живые впечатления в мышлении

своем подводим мы к общим мыслям и отвлеченным представлениям. Речь наша чрезвычайно замедлялась бы, если бы мы постоянно вдумывались в живое представление каждого предмета и взвешивали каждое слово с таким же сочувствием к нему, с каким оно создавалось в древнейшую пору. Таким образом, потеря чувственной, живучей силы языка есть не что иное, как преобладание мысли над звуком и частным впечатлением» (Буслаев Ф. И. О преподавании отечественного языка. Л., 1941. С. 195—196).

С. 197. * Сходные положения высказывал ранее И. И. Срезневский: «С судьбами языка всегда остаются в близкой связи и судьбы литературы». История народной словесности, «будучи рассматриваема отдельно от истории языка народа, всегда оставаться будет набором отрывочных замечаний, которым можно дать только внешний порядок повременный, но не общий смысл. Словесность письменная, книжная, литература, как ее обыкновенно называют... в своем содержании и развитии представлена быть не может без языка, который избрала своим орудием, и... может быть рассматриваема исторически только вместе с историей языка» (Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка. М., 1959. С. 70).

** К этим идеям Потебня возвращался неоднократно [233, с. 519—521; 231, с. 37—38]. Термин «сгущение мысли» был заимствован у Г. Штейнталя и М. Лацаруса, однако Потебня обозначил им не процессы индивидуальной психологии, а «общеязыковые семантические преобразования, закрепляемые в фактах языка» (Гречко В. А. Семантическая терминология А. А. Потебни... С. 177). Последователи Потебни сближали его идеи с теорией «экономии мышления» Э. Маха (наст. изд., с. 216).

ПСИХОЛОГИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО И ПРОЗАИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Впервые: Вопросы теории и психологии творчества. Спб., 1910. Т. 2, вып. 2. С. 99—137. Публикация подготовлена Б. А. Лезиным на основе студенческих записей лекций Потебни.

Лекции содержат сжатое изложение лингво-философской концепции Потебни в ее наиболее поздней и зрелой модификации (1880-е гг.). Развивая и уточняя идеи, изложенные ранее в книгах «Мысль и язык» и «Из записок по теории грамматики», Потебня характеризует место языкознания среди других наук, соотношение мысли и языка, анализирует структуру слова, проводит аналогию между словом и художественным произведением, устанавливает противопоставление поэзии и прозы. Это противопоставление, в значительной степени восходящее к Гумбольдту (см. комментарий к с. 13), оказало существенное влияние

на всю последующую филологическую традицию, в частности на противопоставление поэтического и практического языка, выдвинутое формальной школой (см. Чудаков А. П. А. А. Потебня // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975. С. 325).

Конспекты, которыми пользовался Б. А. Лезин при подготовке публикации, не сохранились. По мнению О. П. Преснякова, эти материалы «в основном довольно точно воспроизводили курсы лекций, читавшиеся Потебней», хотя публикатором и могли быть внесены специфические оттенки (Пресняков О. П. А. А. Потебня и русское литературоведение... С. 7, 8). Ряд фрагментов имеет близкие параллели в записях Потебни, опубликованных в [228, с. 17—18, 21, 26—28 и др.], а также в других сочинениях ученого (см., например, [231, т. 1/2, с. 37—38]). Положения лекций Потебни были использованы Б. А. Лезиным в статье «Художественное творчество как особый вид экономии мысли» (Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1911. Т. 1. Изд. 2-е. С. 202—243. См. особенно с. 210—215).

С. 206. * Основное произведение французского естествоиспытателя Ж. Бюффона (1707—1788).

С. 210. * Потебня цитирует по памяти реплику миссис Марклхем из романа Ч. Диккенса «Жизнь Дэвида Копперфильда»: «Возьмем, например, ваш словарь. Какая это полезная вещь словарь! Как он всем нужен! Подумать только: какое слово что значит! Без доктора Джонсона или кого-нибудь еще в этом роде мы, пожалуй, бы и теперь называли итальянский утюг кроватью» (Диккенс Ч. Собр. соч. в 30 т. М., 1959. Т. 16. С. 252).

С. 212. * Этот пример рассмотрен также в [228, с. 18—19].

С. 216. * Единственное место, где реплика Б. А. Лезина интерполирована непосредственно в текст лекций Потебни. Более подробно взгляды Потебни сопоставляются с концепциями Э. Маха и ряда других ученых конца XIX — начала XX в. в статье Б. А. Лезина «Художественное творчество как особый вид экономии мысли». См. также комментарий к с. 197.

С. 222. * Потебня цитирует комментарий А. Потта к изданию книги В. Гумбольдта «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» [157, т. 2, с. 460]. Речь идет об этимологии слов: лат. *virtus*, англ. *humour*, нем. *laune*.

С. 226. * См.: Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 84.

С. 227. * Потебня подвергает критическому анализу следующие положения: «Поэзия, как искусство, представляет сущность предметов, их идеи, не отвлеченно, т. е. не в суждениях, а конкретно, т. е. в образах, посредством слова. Образы создаются творческой способностью, фантазией. От степени ее силы зависит большее или меньшее достоинство созданных образов. Наибольшая сила обнаруживается в создании таких об-

разов, которые в совершенной чистоте и истине воплощают в себе идеи и образуют с ними нераздельное, органическое единство» (История русской словесности / Сост. А. Галахов. Спб. 1879. С. 195).

С. 228. * См. комментарий к с. 13.

С. 229. * О значении др.-рус. *притъча* Потебня писал неоднократно [228, с. 307—308; 233, с. 547].

С. 230. * Потебня приводит цитату из поэмы М. Ю. Лермонтова «Сказка для детей». См. также наст. изд., с. 176.

С. 231. * Очевидно, имеется в виду книга: Гончаров И. А. Четыре очерка. Спб., 1881. Сюда вошли «Литературный вечер», «Мильон терзаний», «Заметки о личности Белинского», «Лучше поздно, чем никогда». Статья Гончарова «Лучше поздно, чем никогда» содержит подробный анализ его романа «Обрыв».

С. 232. * Ср. современный перевод: «Поистине в языке следует видеть не какой-то материал, который можно обозреть в его совокупности или передать часть за частью, а вечно порождающий себя организм, в котором законы порождения определены, но объем и в известной мере даже способ порождения остаются совершенно произвольными» (Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 78).

С. 235. * Критический анализ взглядов Макса Мюллера дается Потебней в другом месте (наст. изд., с. 249—256, 266—269 и др.).

ИЗ ЗАПИСОК ПО ТЕОРИИ СЛОВЕСНОСТИ. ФРАГМЕНТЫ

Впервые: Потебня А. А. Из записок по теории словесности. (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения). Харьков: Издание М. В. Потебни, 1905. VI, 649 с. Переиздание (репринт): Mouton, 1970. VI, 652 p. То же в извлечениях в [233, с. 286—461]. В настоящем издании печатаются в извлечениях по [228, с. 397—425, 583—615] только фрагменты, относящиеся к теории мифа.

В томе под общим заглавием «Из записок по теории словесности» «собраны и сгруппированы по рубрикам заметки А. А. Потебни по теории мифа, поэзии и прозы, которыми он пользовался при чтении специальных курсов... В посмертных бумагах таких заметок оказалось целых три папки в четвертушку. Накоплялись они в течение долгого времени, о чем можно было судить по внешнему виду листочков с выписками и заметками. Материал подвергался автором пересмотру, изменению, дополнениям, и вместе с этими пересмотрами, находящимися в связи с повторявшимися не раз курсами теории поэзии, намечался и ясно вырисовывался общий план работы, отделывались целые статьи под особыми заголовками. Общий план работы заключался в попытке свести

сложные явления поэзии-искусства и прозы-науки к простейшим элементам мысли и речи, наблюдаемым в отдельных словах, выражениях» (из вступительной заметки В. И. Харциева [228, с. V]).

Заметки Потебни о мифе в другой композиции опубликованы Б. А. Лезиным в кн.: Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1914. Т. 5. С. 494—509. В издании [233, с. 414—448] главы по теории мифа приведены в менее полном виде, чем в наст. издании и с пропуском главы «Отношение язычества к христианству, веры к знанию».

Публикуемые фрагменты содержат критические замечания по поводу концепций мифа у ряда выдающихся русских и зарубежных ученых (А. Н. Афанасьев, А. Бастиан, А. Н. Веселовский, А. А. Котляревский, М. Мюллер, Г. Спенсер, Э. Тайлор). Точная хронология отрывков не установлена, но, по-видимому, они относятся в основном к 1880-м гг. Особенность научной позиции Потебни определялась тем, что он до конца своих дней оставался сторонником мифологической школы, причем учел и творчески осмыслил ее критику со стороны новейших научных направлений. Такой подход позволил Потебне выработать вполне реалистическую программу изучения мифа. Характерно, что ученые, развивавшие идеи русской мифологической школы в XX в., исходили главным образом из их потебнианской модификации.

С. 236. * Отношение Потебни к В. Г. Белинскому было сложным и неоднозначным. См.: Пресняков О. П. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX — начала XX века. С. 36—37.

С. 238. * Одна из отсылок внутри текста, принадлежащих не самому Потебне, а редакторам издания 1905 г. Имеются в виду главки «Из записок по теории словесности» — «Характер мифического мышления» и «Умозаключение в области метафоры, метонимии, синекдохи».

** Потебня употреблял слово *противень* в значении соответствие, коррелят.

С. 239. * Номинализм и реализм — направления в средневековой схоластической философии. «В отличие от номинализма, для которого реальна лишь единичная вещь, а универсалия — основанное на реальном сходстве предметов обобщение в понятии, реализм считает, что универсалии существуют реально и независимо от сознания...» (Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 569).

С. 240. * Имеются в виду представления, возникшие на основе так называемой «народной этимологии». Под «народной этимологией» понимается «частое языковое явление, заключающееся в толковании неясных имен на основании смысловых ассоциаций, возникших из-за звукового сходства между именем собственным и именем нарицательным, сопровождающимся изменением звукового облика имени и его словообразовательной структуры» (Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. 2-е изд. М., 1988. С. 152).

С. 241. * М. Д. Деларю (1811—1868) — поэт пушкинской эпохи, товарищ А. А. Дельвига — после 1841 г., выйдя в отставку, поселился сначала в своем имении в Харьковской губ., а потом переехал в Харьков. (См.: Щеголев П. Деларю М. Д. // Русский биографический словарь. Том «Дабелов — Дядьковский». Спб., 1905. С. 182—184).

С. 243. * Имеются в виду мифы о происхождении племен и народов от их мифических предков.

** Оригинальная концепция тропов была разработана Потебней в поздних заметках [228, с. 201—309].

С. 246. * Соответствующая цитата приводится Потебней в [228, с. 524—525].

** Потебня приводит текст небывальщины, по-видимому, северно-русского происхождения. Источник цитаты выявить не удалось.

С. 255. * Потебня цитирует приложение к 1-му тому «Основ социологии» Г. Спенсера, посвященное критическому анализу мифологической теории М. Мюллера. В цитируемом Потебней тексте Г. Спенсера, в свою очередь, имеются отдельные цитаты из сочинений М. Мюллера.

С. 265. * Потебня приводит примеры из «Слова о полку Игореве».

** Лекисты (от англ. *lake* — озеро), или озерная школа, — группа английских поэтов конца XVIII — первой половины XIX в. (Вордсворт, Кольридж, Соути и др.).

С. 266—267. * В источнике — антропопатическое миросозерцание [56, с. 66, 68]. Н. И. Кареев использует термин *антропопатический* как синоним слова *мифический,* причем противопоставляет мифическое (антропопатическое) миросозерцание и мифологию. Под «антропопатизмом мысли» Н. И. Кареев понимает «вынесение человеком вне себя своих психических процессов» [56, с. 68], предполагающее «одухотворение чувственной природы» [56, с. 78], а под мифологией — систему мифологических персонажей.

С. 276. * Тор — в германо-скандинавской мифологии бог грома, бури и плодородия; вооружен молотом, которым он защищает богов и людей от великанов и страшных чудовищ (Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 519—520).

О НЕКОТОРЫХ СИМВОЛАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Впервые: О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860. 155 с. Переиздано в [229, с. 1—123].

Книга представляет собой магистерскую диссертацию Потебни (представлена до декабря 1858 г., защищена 28 февраля 1860 г.). Вызвала

благожелательный отклик И. И. Срезневского (Известия имп. Академии наук по отделению русского языка и словесности. 1859—1860. Т. 8. Стб. 381—382). Сохранился также отзыв Н. А. Лавровского, который был оппонентом на магистерском диспуте (Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1908. Т. 15. С. 132—134).

Диссертация написана в значительной степени под влиянием книги Н. И. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии» (Харьков, 1843) и ряда работ Ф. И. Буслаева [232, т. 3, с. 61]. Впоследствии Потебня неоднократно возвращался к своему первому сочинению, уточняя, исправляя и дополняя отдельные положения (см. особенно [98, т. 2, с. 635—646], где в обширном подстрочном примечании в переработанном и расширенном виде даны главки «Горы», «Гори рівно», «Раздолье», «Поле-воля», «Рівно-вільно», «Берег»).

Свой метод Потебня охарактеризовал позднее в книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен»: «...считаю нужным высказать общее положение, без признания коего, мне кажется, невозможно понимание языка народной (да и всякой) поэзии. В этом языке, как и в слове, связью образа со значением служит представление, т.е. взятый из образа признак. Отсюда следует: а) что образы, различные по совокупности своих признаков, могут быть почти тождественны по представлениям (или точкам, с коих рассматриваются) и значениям ...; б) что один и тот же образ может иметь различные, иногда противоположные значения, так как из него могут быть выделены различные представления, или, иначе говоря: он может рассматриваться и применяться со стольких точек зрения, сколько в нем признаков... Из сказанного вытекает методологическое правило: для изучения распределять символы не только по образам (как почти исключительно у Н. И. Костомарова, положившего у нас начало исследованиям этого рода своим сочинением «Об историческом значении русского народного творчества» (Харьков, 1843), под влиянием которого было написано мое ... сочинение ... но и по представлениям в их связи, т. е. по параллельным рядам представлений» [98, т. 1, с. 41—42].

С. 286. В первой книге Потебни наряду с подлинными памятниками славянской народной поэзии используется ряд поддельных текстов: так называемая Краледворская рукопись (подделка под древнечешскую эпическую поэзию, созданная В. Ганкой и Й. Линдой в 1810-х гг.), «Суд Любуши» (часть так называемой Зеленогорской рукописи) и глоссы Вацерада (чешские глоссы в латинском словаре «Mater verborum», вписанные туда В. Ганкой). В конце 1850-х — начале 1860-х гг. эти памятники считали подлинными такие крупные слависты, как И. И. Срезневский, П. А. Лавровский, А. Н. Пыпин. В более поздних работах Потебня отказался от использования подобных текстов.

С. 287. * О типах песенных сравнений Потебня писал позднее в статье «Объяснение малорусской песни XVI века» [230, с. 198], а также в [228, с. 273—299].

** Эта песня интерпретировалась по-иному Н. И. Костомаровым, что позднее вызвало полемический отклик Потебни [227, с. 148].

С. 288. * Позднее Потебня привел новые материалы, подтверждающие, что «в млр. народных песнях высокий полет птиц как символ свободы, счастья, роскоши, раздолья нередко противополагается горю, стесненному положению человека» [230, с. 113].

** О символизме в его отношении к разным фольклорным жанрам Потебня писал подробнее в [98, т. 2, с. 61—65].

С. 289. * Коломыйки — короткие украинские песенки бытового или лирического содержания, сопоставимые с частушками.

С. 291. * Позднее Потебня дал более глубокое объяснение этой игры [98, т. 2, с. 176—177].

С. 292. * К метафоре пить = любить Потебня возвращался неоднократно [96, с. 276—277; 230, с. 63—64; 227, с. 149; 98, т. 2, с. 497—502].

С. 293. * О метафорах суда и суда Божьего Потебня подробнее писал в комментариях к «Слову о полку Игореве» [230, с. 125—126].

** Об этой метафоре см. также [230, с. 63—64].

С. 294. * Азбуковники — памятники древнерусской лексикографии. Потебня пользовался первым изданием Азбуковника, подготовленным И. П. Сахаровым [1]. Это издание вызвало негативную оценку Ф. И. Буслаева и И. И. Срезневского. «В публикации Азбуковника И. П. Сахаровым слиты два случайно оказавшихся в его коллекции списка разных памятников, причем тексты того и другого искажены в числе статей, их содержании и написаниях слов» (Ковтун Л. С. Азбуковники // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV—XVI в. Л., 1988. Ч. 1. С. 19).

** «Руси есть веселье питье, не можемъ бесъ того быти»,— согласно летописи, слова Владимира Крестителя (Повести Древней Руси XI—XII века. Л., 1983. С. 57).

С. 295. * Дополнительные материалы, иллюстрирующие метафору есть = любить, Потебня приводит в [98, т. 2, с. 730—731].

** Подробнее об этом см. [230, с. 6—9].

С. 296. * Намітка — женский головной убор: покрывало из простой самодельной кисеи, которым повязываются замужние женщины поверх «очіпка» (укр.).

** Мифический автор чешских глосс в латинском словаре «Mater verborum». См. комментарий к с. 286.

С. 297. * О метафоре сеяния горя Потебня писал подробнее в комментариях к «Слову о полку Игореве» [230, с. 55—59], о сеянии доли в [98, т. 2, с. 116—117].

С. 299. * «Крсно име» — локальное название южнославянского праздника «слава».

С. 300. * Песня записана Потебней, см. [234, с. 65].

С. 302. * Позднее Потебня рассматривал такие выражения как пример метонимии [228, с. 254].

С. 303. * О ритуальном использовании крапивы подробнее см. [96, с. 306].

** Позднее Потебня уточнил свое определение заговоров: «Оставаясь при мнении, что заговоры вообще суть обломки языческих молитв [9, т. 1, с. 43, 414], что чем более заговор подходит к молитве, тем он первобытнее, мы впадаем в ошибку... Мне кажется, основную форму заговора лучше определить так: это — „словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее целью произвести это последнее“» [230, с. 200—201].

С. 304. * О чарах над изображением см. [228, с. 446].

** Подляшье, Подлясье — историческая область на юго-востоке Польши со смешанным польским и восточнославянским населением.

С. 305. * Это название Потебня объясняет также в лекциях по теории словесности [233, с. 530—531].

С. 306. * Позднее Потебня отмечал, что его попытка объяснить слово *химорода* сближением со словом *зима* неудачна, и предложил другую этимологию [226, ч. 3, с. 30—31].

** Впоследствии Потебня пересмотрел свой взгляд на происхождение слова *хороший* [226, ч. 3, с. 14].

С. 307. * Позднее Потебня пришел к выводу о том, что *гарный* не связано с *гореть* [226, ч. 3, с. 2].

С. 308. * О метафорическом переходе от света к красоте и любви см. в комментариях к «Слову о полку Игореве» [230, с. 24—25, 42—45], а также [98, т. 1, с. 14—15].

С. 309. * О связи веселья и света подробнее см. [98, т. 1, с. 48—53].

** Эти наблюдения развиваются Потебней в комментарии к «Слову о полку Игореве» [230, с. 45—46].

С. 311. * Имеется в виду предание из ранней истории чехов, сообщаемое в «Чешской хронике» Козьмы Пражского: «В то время девушки этой страны достигали зрелости быстро: подобно амазонкам, они жаждали военного оружия и избирали себе предводительниц; они занимались военным делом так же, как и молодые люди, и охотились в лесах, как мужчины; и поэтому не мужчины избирали себе девушек в жены, а сами девушки, когда желали, выбирали себе мужей... Так как девушки нередко превосходили юношей в хитрости и уменье обманывать, а юноши часто были более храбрыми, чем девушки, потому между ними то возникала война, то наступал мир» (Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962. С. 46).

С. 312. * Позднее Потебня признал, что «сближение слов *калина* с *калить,* кажется, ложно» (наст. изд., с. 560, примеч. 6).

** Эта песня записана самим Потебней. Опубликована по рукописи в [234, с. 56].

*** Возможно, имеется в виду русское диалектное *быть на кресу* — быть наготове.

С. 313. * О мифологическом образе Мары и этимологии ее имени Потебня писал позднее в [96, с. 296—300].

С. 315. * О происхождении слова *синий* Потебня писал позднее в связи с объяснением выражения *синии мълнии* в «Слове о полку Игореве» [230, с. 45—46].

С. 317. * Игра была записана Потебней в 1850-х гг. в Роменском у. Полтавской губ. Воспроизведена по рукописи в [234, с. 22—23].

С. 318. * Потебня имеет в виду выражение, слышанное им в Роменском у. Полтавской губ.: «веселка, красна пані воду з криниці бере» [230, с. 144]. См. также наст. изд., с. 342.

С. 319. * Потебня цитирует былину «Три года Добрынюшка стольничел» по первому изданию сборника Кирши Данилова [42, с. 46]. Во втором издании второй стих читается: «...А три года Никитичь приворотничал...» [42а, с. 61]. В современных изданиях принято такое же чтение, как во 2-м издании.

С. 320. * Позднее Потебня по-иному объяснил сближение слов *ды̇мно* и *дивно* [98, т. 2, с. 621—622].

** О словах *прах* и *пыль* подробнее см. наст. изд., с. 426.

С. 322. * В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня вновь исследовал эту метафору [98, т. 2, с. 345—349].

С. 323. * Позднее Потебня вновь рассмотрел этимологию слова *хитрый,* причем отметил, что в книге «О некоторых символах в славянской народной поэзии» им были «допущены некоторые ошибки» [98, т. 2, с. 346].

С. 324. * Имеется в виду следующее место «Слова о полку Игореве»: «Тому вѣщей Боянъ и пръвое припѣвку смысленый рече: ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду, суда Божіа не минути».

С. 325. * Символическое значение куницы рассмотрено подробнее в [98, т. 2, с. 340—345, 349—357].

С. 326. * Подробнее глагол *сочить* рассмотрен в [98, т. 2, с. 346—349].

** О символическом значении воды (дождя, реки) Потебня писал в рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого [227, с. 127—133, 136—137].

*** Впоследствии, рассматривая те же фольклорные материалы, Потебня отмечал, что эта «песня — Нижнедевицкого у. Воронежской губ., внутри пределов малорусского влияния» [227, с. 131].

**** Бока Которская — черногорский город на берегу Адриатического моря.

***** Потебня отсылает читателя к песне, которую пели перед отправлением невесты в баню:

...Поведут меня, девицу,
В нову баню мытися.
Там я смою девью крáсоту
Ключевой водой студеною.
[37, с. 26]

С. 328. * Посад — центральный эпизод украинского свадебного обряда; заключался в том, что невесту сажали на сакрально отмеченное место (например, на лавку в красном углу) и меняли девичью прическу и головной убор на женские.

** Имеется в виду следующее сообщение «Повести временных лет», написанной монахом Киево-Печерского монастыря Нестором около 1113 г.: «А древляне живяху звѣриньскимъ образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды дѣвиця» (Повести Древней Руси XI—XII века. Л., 1983. С. 28).

С. 330. * Потебня уточнил и развил толкование слова *буйный* в комментарии к «Слову о полку Игореве» [230, с. 111—113].

С. 331. * В рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого Потебня привел материалы, подтверждающие, что «ветер не только переносит весть... но и сам есть молва, слух... напраслина» [227, с. 133].

С. 332. * В источнике: «...А на мене молодую напрасная слава» [78, с. 87].

С. 333. * Материалы о ритуальном использовании слюны, собранные Потебней, опубликованы в [228, с. 436—438].

** Современный перевод сказки на русский язык см. в кн.: Сербские народные песни и сказки из собрания В. С. Караджича. М., 1987. С. 407—411.

С. 335. * Детальнее метафорические сближения вода = беда, море = горе рассмотрены в комментарии Потебни к «Слову о полку Игореве» [230, с. 73—76].

С. 337. * У восточных славян широко распространено представление о том, что роса — это слезы Богородицы или матери-земли. См., например: «Расá выступáе з зямлí, бы сьлёзы з вачэ́й. Калí бывáе ўлí͡етку велíкая расá, та гэ́то зямля́-мáтка плáчэ, прóсіць Бóга, каб ён даў багáты зраджáй на ўсíх дóлю» (Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930. С. 11).

С. 338. * В рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого Потебня отмечал: «Дождь значит не только слезы или, как причина разлива рек, печаль... но и слухи... Отсюда для выражения мысли: «идет слава, что...» или «доходят к нам слухи, что...» получается такой образ: „там-то дожди

идут, а к нам (или туда, где происходит действие песни) речки текут"» [227, с. 128—129].

** Глагол *лелеять* рассматривался Потебней неоднократно [98, т. 1, с. 22—23, 153; 230, с. 95—97].

С. 339. * См. комментарий к с. 286.

** Эти наблюдения развиваются Потебней в комментарии к «Слову о полку Игореве» [230, с. 84—86] и в статье «Объяснение малорусской песни XVI века» [Там же, с. 212].

С. 342. * Позднее Потебня детально исследовал сближение тучи и змеи как пьющих, вбирающих в себя воду [96, с. 274—276].

С. 343. * О перстне см. также [98, т. 2, с. 543—546].

С. 345. * О ритуальном значении посыпания и символике каши Потебня писал подробнее в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (наст. изд., с. 421—434).

С. 346. * *Котейный* — искаженный вариант прилагательного *кутийний*, образованного от слова *кутья* (кушанье из крупы с медом, употребляемое на похоронах и поминках, а также в рождественский сочельник и некоторые другие предпраздничные дни). См. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 149.

С. 347. * Рассыпание мелких предметов (жемчуга, ягод) как символ горя рассмотрено Потебней позднее в комментарии к «Слову о полку Игореве» [230, с. 87—89].

С. 349. * Позднее Потебня посвятил растительным символам специальную статью (наст. изд., с. 444—471).

С. 350. * Впоследствии Потебня рассмотрел и некоторые другие метафорические значения, связанные с пчелами [98, т. 2, с. 219—220].

С. 355. * Имеется в виду песня, приуроченная ко дню Петра и Павла (29 июня по ст. ст.) или связанная с ним по тематике.

** Потебня приводит песню, записанную им в Роменском у. Полтавской губ. См. [234, с. 30].

*** К метафоре свиваться = любить Потебня возвращался неоднократно [230, с. 49—50; 98, т. 1, с. 3—7].

С. 356. * Песня записана Потебней. Напечатана по рукописи в [234, с. 40].

С. 357. * В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня пишет о хмеле как символе мóлодца, казака [98, т. 2, с. 579—581].

** Подробнее о символике причесывания, завивания кудрей см. [226, ч. 2, с. 16—18].

С. 358. * *Наузъ* — «узелок, талисман, который носят на шее, привязывают к руке и т. п. и которому приписывается свойство отгонять злых духов и тем самым предохранять от болезни и несчастья» (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1983. Вып. 10. С. 290—291).

С. 358. ** Позднее Потебня предложил другую этимологию слова *вила* [226, ч. 2, с. 25].

С. 365. * О символике ключей, отмыкания и замыкания см. также [98, т. 1, с. 123—127].

С. 366. * В источнике:

Не одни я позабыла ключи,
Позабыла я, матушка,
Волю батюшкину,
Да и негу матушкину...
Я еще позабыла красу свою девичью,
Я косу свою русую.
[104, т. 1, кн. 3, с. 192]

С. 367. * Песня записана Потебней в Валковском у. Харьковской губ. в 1852 г. Воспроизведена по рукописи в [234, с. 210]. Дополнительный комментарий к песне см. [98, т. 1, с. 95].

С. 368. * См. комментарий к с. 190.

С. 369. * Подлясская Русь — то же, что Подлясье. См. комментарий к с. 304.

С. 370. * Потебня разъясняет приведенные им выражения в другом месте [226, ч. 3, с. 63]. См. также наст. изд., с. 517.

С. 373. * Подгалье — местность в Польше между Краковской возвышенностью и Татрами.

** Песня записана Потебней в городке Валки Харьковской губ. Напечатана по рукописи в [234, с. 26—27].

С. 375. * Позднее Потебня уточнил и конкретизировал эти наблюдения. См. [98, т. 1, с. 42; 227, с. 141—143].

О МИФИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ И ПОВЕРИЙ. I. РОЖДЕСТВЕНСКИЕ ОБРЯДЫ

Впервые: Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1865. Кн. 2. С. 1—84. Представляет собой первую часть обширного исследования; последующие части: II. Баба-Яга // Там же. Кн. 3. С. 85—232; III. Змей. Волк. Ведьма // Там же. Кн. 4. С. 233—310. То же (оттиск): М., 1865. 310 с. Под текстом дата — 1863 г.

Первоначально книга начиналась с рассмотрения мифологических образов, упомянутых в «Слове о полку Игореве», однако Потебня решил оставить этот фрагмент в рукописи. Он был опубликован лишь недавно: Потебня А. А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 254—267.

Книга была написана в 1863 г. во время заграничной командировки Потебни. В письме в Министерство народного просвещения от 3/15 мая 1863 г. он сообщал: «...с 2/14 апреля я нахожусь в Праге. Время пребывания здесь я употребил частью на знакомство с некоторыми сборниками произведений славянской народной поэзии, которых до сих пор у меня не было под рукой, частью на приготовление к печати статьи «О мифическом значении некоторых рождественских обрядов» (96 страниц in 4°° majori) ...Статья эта только на днях препровождена мною в редакцию «Чтений Общества истории и древностей»...» (Франчук В. Ю. А. А. Потебня. М., 1986. С. 55).

Работа Потебни подверглась обстоятельному критическому разбору П. А. Лавровского: Лавровский П. А. Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов»; соч. А. Потебни // Чтения... 1866. Кн. 2. Отд. V. С. 1—102. Потебня написал ответ на этот разбор, который, однако, остался в рукописи (находится в архиве Потебни; в настоящее время подготовлен к печати В. Ю. Франчук). Книга была написана в качестве докторской диссертации, однако после отзыва П. А. Лавровского Историко-филологический факультет Харьковского университета дал о ней негативный отзыв и диссертация была отклонена.

Несмотря на то что многие конкретные замечания П. А. Лавровского в целом справедливы, работа Потебни все же была выдающимся явлением для своего времени. Особенно это относится к первой части исследования, посвященной рождественским обрядам. Обилие конкретного материала, привлекаемого Потебней, множество плодотворных наблюдений и идей позволяют снисходительно отнестись к общей мифологической концепции, надуманность которой верно отметил П. А. Лавровский, и к отдельным натяжкам и неточностям. Имея в виду критику П. А. Лавровского, И. И. Срезневский писал позднее: «Увлечение заставляло (Потебню.— *А. Т.*) приходить к выводам, показавшимся другим слишком смелыми или и неверными, хотя и таким же, какие были защищаемы исследователями, достойными полного уважения, и, между прочими, такими даровитыми, как Яков Гримм и Буслаев. Самые увлечения таких людей важны для успехов науки, для выработки приемов работы и приемов критики, для оценения важности данных, нужных для выводов, и выводов из них» (Срезневский И. И. Записка о трудах профессора А. А. Потебни // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. 1878. Т. 18. С. XC—XCI).

К исследованию славянских рождественских обрядов Потебня вернулся позднее во втором томе «Объяснений малорусских и сродных народных песен». См. особенно [98, т. 2, с. 33—47].

С. 379. * Славония — историческая область в Югославии.

С. 381. * Перигор — бывшее графство в юго-западной Франции.

С. 381. ** Виенна — город во Франции, на левом берегу Роны.

*** Потебня приводит текст на провансальском языке и его не вполне точный перевод на французский язык.

С. 382. * В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня приводит осетинские обычаи, типологически сходные с сербским бадняком [98, т. 2, с. 113—114].

С. 383. * О ритуальном использовании плуга Потебня писал позднее более подробно в [98, т. 2, с. 45—46]. Здесь отмечается, в частности, что выражение «кликали плугу» объяснено ранее как «славили плуг» «слишком поспешно» [Там же, с. 45].

** Червоная Русь — то же, что Галицкая Русь, Галиция — историческое название территории западноукраинских земель.

С. 385. * Кужелка — кудель, чесаный лен, приготовленный для прядения.

** Позднее Потебня скорректировал эти наблюдения [226, ч. 2, с. 8].

*** Происхождение ряда славянских слов, обозначающих мыслительную деятельность, исследовано Потебней в более поздних работах [230, с. 109—110; 98, т. 2, с. 345—349].

С. 386. * Потебня пересказывает сказку «Иван Попялов» из сборника А. Н. Афанасьева. См. современное издание: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1985. Т. I. С. 214—216, № 135.

С. 387. * Перун — в данном случае удар молнии.

С. 388. * Молот — атрибут бога Тора. См. комментарий к с. 276.

** Об образе кузнеца в фольклоре Потебня писал позднее в [98, т. 2, с. 468—471], отмечая, в частности: «Пока кажется вероятным, что образ небесного кузнеца есть старинное достояние славянской и латышской поэзии. Сомнительны попытки отождествления этого кузнеца с громовым божеством...» [Там же, с. 471].

*** В источнике «Слава!» повторяется после каждого стиха.

С. 389. * В источнике «Слава!» после каждого стиха.

С. 390. * Роля — вспаханное поле, нива, пашня (рус. диал.). См. наст. изд., с. 376.

С. 391. * Имеется в виду следующее сообщение Ипатьевской летописи: «И бысть по потопе и по разделеньи языкъ, поча царьствовати первое Местромъ отъ рода Хамова, по немъ Еремія, по немъ Феоста, иже и Соварога нарекоша Егуптяне; царствующю сему Феостѣ въ Егуптѣ, во время царства его, спадоша клещѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, преже бо того палицами и каменіемъ бьяхуся. Тъи же Феоста законъ устави женамъ за единъ мужь посягати и ходити говѣющи, а иже прелюбы дѣющи казнити повелѣваше, сего ради прозваша и Богъ Сварогъ... И посемъ царствова сынъ его, именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ...» [48, с. 5].

С. 392. * Выражения типа «Бог и ты» были обстоятельно рассмотрены Потебней позднее [232, т. 3, с. 238—243].

С. 395. * Впоследствии Потебня уточнил и расширил свою интерпретацию фольклорной символики ворот [98, т. 1, с. 93].

С. 396. * Позднее Потебня развил и уточнил предложенную им этимологию слова *усень* [98, т. 2, с. 35—45].

** По объяснению Потебни, укр. слово *бростъ* значит почка, лист, «з зеленої брости» — из молодых побегов [226, ч. 3, с. 116].

С. 398. * В источнике «Hej Leluja!» повторяется после каждого стиха.

С. 401. * Немецкое соответствие не вполне точно передает смысл голландского выражения: гол. *beer* значит медведь, а не кабан.

С. 407. * Подробнее об этом Потебня писал в [98, т. 2, с. 319—339].

С. 411. * Потебня цитирует «Моление Даниила Заточника». См. современное издание: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980, с. 390.

С. 412. * См. комментарий к с. 387.

С. 413. * К ритуалу, описанному Саксоном Грамматиком, Потебня вновь вернулся в [98, т. 2, с. 139], где привел дополнительный сравнительный материал.

С. 416. * Об изображениях пастухов в источнике не упоминается.

** Семик — в народном календаре четверг перед Троицей.

С. 421. * В источнике речь идет об украинском, а не о чешском обычае.

** Это место вызвало критический отклик П. А. Лавровского: «Но варица никогда и нигде у юго-славян не значила и не значит каши; варица сербо-хорватская есть то же самое кушанье, которое известно на юге России под именем *взвара, узвара,* приготовляется точно так же и имеет то же обрядовое значение; и в варице составные части точно так же плоды; в большей части Сербии не примешивают в нее и хлебных зерен. Каша у сербов и хорватов есть настолько же особенное кушанье, с своим названием *каша,* как отлична каша у малороссиян от узвара. Отсюда уже само собою ясно, что и название *варица* происходит не от имени *Варвара,* а от славянского слова *варить, варъ...*» (Лавровский П. А. Разбор... С. 37).

С. 423. * Белая Русь — Белоруссия.

С. 427. * О словах с корнем *пу-* Потебня писал подробнее в [226, ч. 3, с. 86—90].

** Цитата из «Слова о полку Игореве». О метафоре «дождь стрел» Потебня пишет в своем комментарии к «Слову» [230, с. 34, 46].

*** В источнике: «...По камышнички размирялися» [125, с. 127].

С. 431. * Ольгополь — уездный город Подольской губ.

** Верея — столб, на который навешивается створка ворот.

С. 435. * Зап.-укр. *дід, дідух* — название специального снопа, кото-

рый вносится в дом под Рождество. Об этом Потебня обстоятельно рассказывает в [98, т. 2, с. 165—168].

** Позднее Потебня предложил иную интерпретацию этого обычая [98, т. 2, с. 162].

С. 436. * См. комментарий к с. 296.

С. 437. * Веко дежи — крышка квашни.

С. 438. * Неточность автора: цитируемая песня записана в Южной Сибири.

С. 440. * В источнике: «Бел снег землю прикрывает, не меня ли молоду замуж снаряжают?» П. А. Лавровский возражал против такой конъектуры (Разбор... С. 51).

С. 443. * Эти положения развиваются Потебней во второй части исследования «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга».

О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ЯЗЫКЕ

Впервые: Филологические записки. 1864. Вып. 3. С. 137—168. То же (оттиск): Воронеж, 1864. 32 с. Переиздано в [229, с. 125—158].

Ряд наблюдений, сделанных в статье, позднее получил развитие в комментарии Потебни к «Слову о полку Игореве». К фольклорным образам, связанным с растительностью, в частности с образом мирового дерева, Потебня вернулся позднее в книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (см. особенно [98, т. 2, с. 226—227]).

С. 448. * По-видимому, имеется в виду монофтонгизация сочетания плавного с согласными (например, сочетание *trv* дало *tva).*

С. 449. * Об этом явлении Потебня писал подробнее в [98, т. 2, с. 295 и др.]. По-видимому, он первым в отечественной науке занялся исследованием художественного пространства фольклорных текстов.

С. 451. * Об этих корнях Потебня писал впоследствии в [226, ч. 3, с. 100—102]..

С. 453. * К образам, отражающим сочувствие природы человеку, Потебня возвращался неоднократно [230, с. 64—65; 232, т. 3, с. 395; 98, т. 2, с. 207—210].

С. 455. * Дополнительные материалы, свидетельствующие о существовании метафорической связи: «лес (бор) = отец, род и косвенно отцовский дом, девичий терем» Потебня привел в [98, т. 2, с. 534].

С. 456. * Классическое описание гостеприимства в Сербии дает В. С. Караджич в своем «Словаре» [53] под словами *крчма* и *крвнина.*

С. 458. * Пословицу «не выноси сор из избы» Потебня анализирует также в курсе «Из лекций по теории словесности» [233, с. 525—526].

С. 462 * Об ассоциации: «лист (как шумящий = говорящий), слово, разум, мысль» Потебня писал позднее в [98, т. 1, с. 159].

С. 468. * Потебня приводит древнеиндийский текст в немецком переводе. Выяснить источник цитаты не удалось. Пер. с нем.: «Я не хвастаюсь, как облака осенью, На зов которых не идет дождь; А я хвастаюсь, как облака летом, Которые опутывают землю под громом». О метафорической связи грозы и похвальбы см. в [230, с. 28].

** Об образной связи грома и дурной славы Потебня подробнее писал в рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого [227, с. 127—128].

*** Песня записана Потебней. См. [234, с. 42].

**** Об ассоциации между звоном и славой Потебня писал неоднократно [230, с. 51—54, 104; 228, с. 494].

С. 469. * Кнез — в данном контексте председатель управления сельской общины, сельский староста.

С. 470. * *Кобец* — диалектное название небольшой хищной птицы семейства соколиных (литературное название — кобчик).

О ДОЛЕ И СРОДНЫХ С НЕЮ СУЩЕСТВАХ

Впервые: Древности. Труды Московского археологического общества. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 153—196. То же (оттиск): М., 1867. 44. Переиздано в [229, с. 189—243]. Под текстом дата — ноябрь 1865 г.

К наблюдениям, впервые сформулированным в статье, Потебня неоднократно возвращался позднее — в связи с олицетворенными образами Тоски, Нужды, Обиды, Горя в «Слове о полку Игореве» [230, с. 29—30, 36, 69—72, 79—80, 97—100], с образами двойников человека [228, с. 485—486], а также — специфическими грамматическими конструкциями, отражающими эти представления [232, т. 3, с. 234—247]: «...при таком воззрении на качество вещь и качество — пара особей, и если действие вещи зависит от качества, то, значит, действует не сама вещь, а ее качество, по тому образцу, как по русскому и другим подобным воззрениям (моя статья «О доле»): если я печален и пою, горе поет» [232, т. 3, с. 20].

После статьи «О доле» появилась обширная литература, посвященная тем же проблемам, однако по широте привлекаемого сравнительного материала, глубине исторического анализа, умелому сочетанию лингвистического и общефилологического подходов статья осталась непревзойденной и сохранила значение поныне.

С. 472. * В современной терминологии праформа, исходная форма.

** Позднее Потебня уточнил свою этимологию слова *Богъ:* «Самое *Богъ* может этимологически значить подателя доли...» [98, т. 2, с. 156]. См. также [232, т. 3, с. 241—242].

С. 474. * В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня исследовал мотив «заря дает долю» и в связи с этим предложил иную интерпретацию той же сербской песни [98, т. 1, с. 101].

С. 477. * Имеется в виду назальность, носовой призвук.

** Потебня обстоятельно анализирует эту пословицу в курсе «Из лекций по теории словесности» [233, с. 547].

С. 478. * См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, М., 1985. Т. 2. С. 340—341; Т. 3. С. 275.

** В источнике: «Думы за горами, а беда (или: а смерть) за плечами» [39, с. 40].

С. 479. * В источнике: «Ой я б, мамо, не тужыла, а Бога молыла, Щоб моему казаченьку хвортуна служыла» [78, с. 20].

С. 480. * Потебня передает содержание сказки «Две доли» из сборника А. Н. Афанасьева. См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 2. С. 344—345.

** Потебня приводит начало песни, записанной им в Роменском у. Полтавской губ. Опубликовано целиком по рукописи в [234, с. 57—58].

С. 482. * Происхождение и смысл этих оборотов Потебня разъясняет в [232, т. 3, с. 233].

С. 486. * Стих о Голубиной (или «Глубинной») книге — один из наиболее популярных русских духовных стихов, возникший на основе апокрифических сказаний.

** У В. И. Даля помета: «Говорится при перемене счастья» [39, с. 4].

С. 490. * Подробнее об этом см. [96, с. 90—95].

** В источнике: «Живем, пока мышь головы не отъела» [39, с. 287].

*** Сближение образов Гольды и бабы-Яги предпринято Потебней в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга» [96, с. 85—232].

С. 492. * Развернутый комментарий к этой пословице Потебня дает в [226, ч. 3, с. 34].

С. 494. * В тексте А. Н. Попова принято написание «ведогони».

С. 498. * Мотив заключения и последующего освобождения Горя Потебня исследовал в комментарии к «Слову о полку Игореве» [230, с. 97—100].

С. 508. * Потебня заменяет слово «проклинала» в тексте источника на «примовляла».

С. 510. * См. комментарий к с. 299.

С. 512. * Приводим соответствующий текст Афанасьева: «В древнейшую эпоху создания языка лучи солнечные и сверкающие в тучах молнии уподоблялись золотым нитям и золотым волосам. Потому солнце обыкновенно называется златокудрым, борода Индры — золотою, а борода Тора — красною, огненною» [7, т. 8, с. 520].

С. 513. * Потебня пересказывает (с рядом неточностей) варианты русской сказки, опубликованной в сборнике Афанасьева. См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 2. С. 346—352.

К СТАТЬЕ А. Н. АФАНАСЬЕВА «ДЛЯ АРХЕОЛОГИИ РУССКОГО БЫТА»

Впервые: Древности. Труды Московского археологического общества. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 227—242. Публикуется с пропуском фрагментов, имеющих чисто лингвистический характер.

Заметка Потебни представляет собой полемический отклик на статью А. Н. Афанасьева, опубликованную ранее в том же издании [8]. Статья Афанасьева переиздана в кн.: Афанасьев А. Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986. С. 196—219; в переработанном виде вошла в его книгу [9].

В заметке Потебня рассматривает происхождение слов *вѣно, вѣнити, вьюнецъ* в связи с брачной символикой венков и витья, полемизируя не только с А. Н. Афанасьевым, но и с Ф. И. Буслаевым, который также обращался к этой теме [20, с. 40—42].

С. 520. * Имеется в виду первый четверг после Троицы. *Великдень* — народное название Пасхи.

** Позднее Потебня пришел к выводу о том, что верования в богиню Ладу у славян не было [98, т. 2, с. 16—38].

С. 521. * О ритуальной символике венка Потебня писал позднее в [98, т. 1, с. 205—206, т. 2, с. 119—120, 555—564].

С. 522. * Позднее Потебня предложил другую этимологию слова *вьюнец* [226, ч. 2, с. 11].

С. 524. * Нал и Дамаянти — персонажи древнеиндийского эпоса «Махабхарата».

С. 527. * Широко распространено представление о том, что волколаком можно стать, перекувырнувшись через нож. См., например: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка населения Северо-западного края. Спб., 1902. Т. 3. С. 257.

О КУПАЛЬСКИХ ОГНЯХ И СРОДНЫХ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Впервые: Древности. Археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом. 1867—1868. М., 1868. Т. 1. С. 97—106, 145—153. То же (оттиск): М., 1867. 19 с. Переиздано в [229, с. 159—187]. Под текстом дата — 2 января 1866 г.

В отличие от ряда более поздних исследователей Потебню интересует не столько сама обрядность, связанная с народным праздником Ива-

на Купалы (24 июня по ст. ст.), сколько определенный круг символов, так или иначе соотнесенных с этим праздником и имеющих параллели у других индоевропейских народов.

С. 530. * Пожега — город в Славонии, при впадении реки Орлявы в Саву.

** Позднее Потебня высказал предположение о том, что в образе Марены соединилось два мифологических представления — о смерти и о «небесной ключнице», отпирающей ворота на небе, наподобие зари или солнца. Соответственно корень *мар* может быть сближен не только со словами, обозначающими смерть, но и со словами, обозначающими свет [98, т. 2, с. 203—205].

С. 531. * Потебня приводит песню, записанную им в Волчанском у. Харьковской губ. См. [234, с. 37—38].

** Имеются в виду высказывания В. Пассека: «Неизвестно также, как привились к празднику Купалы песни о какой-то Ганне. Порою мне приходило на ум: нет ли между этой Ганной и близостию ее к Дунаю и ее насчастной долей чего-нибудь общего с царевною Анною, женою Владимира, свидетельницей разрушения идолопоклонства и введения христианской религии» (Пассек В. Очерки России. Спб., 1838. Кн. 1. С. 115).

С. 532. * Неорганическое смягчение — смягчение согласных, позиционно не обусловленное.

** Песня записана Потебней в Волчанском у. Харьковской губ. См. [234, с. 36—37].

*** Подробнее см. в комментариях Потебни к «Слову» [230, с. 93—94].

С. 533. * Болгарское название дня Рождества Иоанна Крестителя (народный праздник Ивана Купалы).

** Крайна — историческая область в западной части Балканского полуострова. Ныне — территория Словении.

*** Штирия и Каринтия — исторические области в Словении со смешанным населением.

С. 534. * Об игре солнца см. также [98, т. 2, с. 787].

** Позднее Потебня отмечал, что эта «песня не имеет прямого отношения к встрече солнца. Припев связан с нею, как и с другими весенними, и не может считаться приветствием солнцу» [98, т. 1, с. 28].

С. 535. * Позже Потебня скорректировал эти наблюдения [226, ч. 4, с. 57].

** Впоследствии Потебня специально исследовал этимологию слова *игра* [226, ч. 4, с. 58—61].

*** Возникновение метафоры солнце = колесо описано Потебней в поздних заметках [228, с. 428—429].

С. 536. * Полный текст песни Потебня приводит в книге «Мысль и язык» (наст. изд., с. 164—165).

С. 539. * Об образе мирового дерева подробнее Потебня писал в [98, т. 1, с. 157—158, т. 2, с. 211—227].

** В источнике после каждого стиха повторяется: «Алилуй, гей алилуй! Господи Боже, помилуй!»

*** В источнике после каждого стиха рефрен: «Ой дай, Боже!»

С. 540. * Как и в предыдущей песне, после каждого стиха поется: «Ой дай, Боже!»

С. 541. * Эти наблюдения Потебня развил в [98, т. 2, с. 168—172, 232—237].

** К этимологии слова *вырей/ирей* Потебня вернулся в [226, ч. 4, с. 54—66].

*** Имеется в виду загадка: «В камне спал, по железу встал, по дереву пошел, как сокол полетел (огонь)» [39, с. 1065].

С. 542. * О названии омелы подробнее см. в [226, ч. 1, с. 21—22].

С. 546. * См. комментарий к с. 524.

С. 547. * Потебня пересказывает вариант сказки «Правда и Кривда» из собрания А. Н. Афанасьева. См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1984. Т. 1. С. 155—156.

С. 548. * Земун — городок близ Белграда, ныне — его пригород.

С. 549. * В источнике: «Она (ревенька.— *А. Т.*) стонет и ревет по зорям, от чего получила свое название» [118, т. 5, с. 91].

** Поскольку Потебня не дает точной ссылки, трудно проверить его утверждение. Во всяком случае, обычным является иное представление, например, у И. Сахарова: «В Белоруссии есть народное предание о мужике, которому цвет папоротника попал в лапоть. Этот счастливец знал, где закопаны были клады, где лежали деньги, но он его как-то под хмельком потерял, а с ним исчезло и все знание о кладах» [104, т. 2, кн. 7, с. 41].

С. 550. * Впоследствии Потебня дал более широкую интерпретацию того же обряда [226, ч. 3, с. 6—7].

С. 551. * Ошибка Потебни: слово *gohan* значит «убивающий коров».

ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ БРАКА

Впервые: Древности. Археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом. 1867—1868. М., 1868. Т. 1. С. 254—266. То же (оттиск): М., 1868. 12 с. Под текстом дата — 1866 г.

К символу моста (мощения мостов, переправы) Потебня обращался неоднократно. См. наст. изд., с. 396, а также [98, т. 1, с. 127—151]. Последующие исследования показали, что образ переправы (моста, брода)

занимает одно из ключевых мест в мифопоэтической картине мира. В связи с этимологией индоевропейского названия дороги этот круг представлений рассмотрен Э. Бенвенистом (Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 338—340).

С. 555. * В источнике после каждого стиха рефрен: «В неделю, гей, в неделю, ранейко в неделю!»

С. 556. * В источнике после каждого стиха повторяется: «Святый вечер!»

С. 560. * В источнике после каждого стиха повторяется: «Ой дай, Боже!»

С. 563. * Веснянка, приведенная Потебней, была записана им в с. Рубижня Волчанского у. Харьковской губ. Обширный комментарий к этой песне Потебня дает в [98, т. 1, с. 138—144]. Опубликовано по рукописи в [234, с. 28—29].

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

СОДЕРЖАНИЕ

Потебня Александр Афанасьевич

СЛОВО И МИФ

Редактор А. Н. Архангельский

Оформление художника С. Н. Оксмана

Художественный редактор В. В. Масленников

Технический редактор К. И. Заботина

Сдано в набор 28.04.89. Подписано к печати 06.09.89.
Формат 84×108 1/32. Бумага книжно-журнальная.
Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 32,87. Усл. кр.-отт. 32,92. Уч.-изд. л. 35,82
Тираж 35 000. Заказ № 5901. Цена 2 р. 50 к.

Набор и фотоформы изготовлены в ордена Ленина
и ордена Октябрьской Революции
типографии имени В. И. Ленина издательства ЦК КПСС «Правда».
125865, ГСП, Москва, А-137, ул. «Правды», 24.

Отпечатано в ордена Трудового Красного Знамени
типографии издательства Куйбышевского обкома КПСС
443086, г. Куйбышев, проспект Карла Маркса, 201.



